منهج التفسير الموضوعي للقرآن الكريم

دِرَاسَة نَقْدِيَّة

د. سامر عبد الرحمن رشواني

دار الملتقى



دِرَاسَة نَقدِيَّة

د. سامر عبد الرحمن رشواني




منهج التفسير الموضوعي
للقرآن الكريم

دار الملتقى
من أجل وعي أعمق
بقضايا الإنسان والعصر

الطبعة الأولى
١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م

التصنيف الموضوعي : ٢١١,٩
الموضوع : دراسات قرآنية
العنوان : منهج التفسير الموضوعي للقرآن الكريم
التأليف : سامر عبد الرحمن رشواني
عدد الصفحات : ٤٠٠
قياس : ١٧ × ٢٥
عدد النسخ : ١٠٠٠

سورية - حلب - طلعة الإنشاءات
هاتف: ٢٢١٤٩٦٧ /٠٢١
تلفاكس: ٢٢٨٩٣٤١ /٠٢١

ص.ب ٧٨٤٢
Email: info@dar-almultaka.net

الإهـــداء

إلى والدَيَّ...



المقدمة

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد..

فقد فرض العصر الحديث بتغيراته الفكرية والاجتماعية والسياسية على المسلمين أن يعيدوا قراءة واقعهم وفكرهم باحثين عن أسباب انفراط عقدهم وضياع مجدهم، وقد تشعبت طرقهم في تشخيص العلة وتحديد أسبابها، ووفقاً لذلك اختلفت آراؤهم في سبل النهوض بالأمة المسلمة واسترجاع دورها الحضاري. وكان التجديد الفكري أحد المشاريع التي أريد بها النهوض بفكر المسلمين وعلومهم لتضارع وتنافس التطورات العلمية والفكرية الحديثة، ولتعزز مكانة المسلمين في الواقع الحديث.

وعلى الرغم من التجاذب والخلاف الذي دار حول هذه الفكرة (التجديد)، إلا أن تأثيرها كان قويا في جميع الاتجاهات الفكرية في الساحة الإسلامية. فقد رأينا في مجال التفسير كيف فرضت مدرسة المنار اهتمامها بواقع المسلمين ومشكلاتهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفكرية حتى أصبح فيما بعد ملمحاً عاماً في كثير من التفاسير الحديثة.

هكذا كان التفسير الموضوعي استجابة للتطورات التي رافقت الحقبة الحديثة من تاريخ المسلمين بما جاءت به من نظريات وأفكار ومذاهب؛ فلم يعد المفسر مدفوعا إلى الاستهداء بالقرآن في المستجدات الفكرية والاجتماعية التي تطرأ عليه فقط، بل أصبح بحاجة إلى طريقة ونهج جديد يتعامل به مع مصادر معرفته

وأصوله. وعلى الرغم من أن الطريقة التقليدية لم تكن عاجزة عن مواكبة هذه التحولات والتفاعل معها، كما وجدنا مع محمد عبده ورشيد رضا، ولكنها لم تعد بالكافية أو الشافية. فكان لا بد من منهج جديد في التعامل مع النص القرآني يساعد المسلم على استجلاء نظريات القرآن ومقاصده وقواعده في شتى شؤون الفكر والحياة، ولم يكن منهج التفسير التحليلي ليساعد المفسر على تحصيل هذه النظريات، فكان المنهج الموضوعي هو المبتغى لبلوغ ذلك وتحقيقه.

ولم يكن هذا التوجه حكرا على مجال التفسير وحده، فقد وجدنا كيف سعى الفقهاء المعاصرون ـ في مجال القانون والتشريع ـ إلى صياغة نظريات فقهية جامعة تلمُّ شتات الأحكام وتنظمها في أطر عامة تكون محكمة ومتماسكة، وتكون أقدر على استيعاب التغيرات والمستجدات ووضعها في إطارها الصحيح.

لقد أصبح التفسير الموضوعي سبيلا للكشف عن كثير من خبايا القرآن وحكمه التي ربما كانت غائبة عن الأذهان قبل ذلك. كما أسهم في الكشف عن الكثير من جوانب إعجازه، إن على مستوى النظم والبراعة التركيبية أو على مستوى البناء الفكري والفلسفي الكامن في النظام القرآني.

وعلى الرغم من هذه الأهمية التي اكتسبها النظر الموضوعي في عصرنا إلا أنه لم يلق العناية الكافية من قبل علماء الأمة من حيث التأصيل والضبط المنهجي.. إذ ما يزال التفسير الموضوعي علماً فجًا طريًا لم يستقم عوده ولم تتضح معالمه..

ولعل هذا هو الدافع الأساسي الذي حفزني على القيام بهذه الدراسة، إذ لاحظت:

- اضطرابا شديدا في تحديد مفهوم التفسير الموضوعي، وأنواعه، والمصطلحات المستخدمة فيه، الأمر الذي انعكس على المنهج أيضا، فأورثه اضطرابا واختلالا.

- ندرة الدراسات المتخصصة التي تناولت الجانب المنهجي في التفسير الموضوعي بالنقد والتحليل.

- توزع الجهود المبذولة في التفسير الموضوعي وتشتتها، فلم تتشكل حول التفسير الموضوعي مدارس واضحة المعالم، بل كانت معظم النتاجات فيه حصيلةَ دراسات فردية منعزلة، مما يدعو إلى محاولة لمِّ شتات الأفكار المتفرقة في هذا المجال.

لهذا كان هدف هذه الدراسة هو محاولة سدِّ هذا الخلل الحاصل في التفسير الموضوعي، بإعادة الاهتمام به وإدخاله إلى دائرة الاختصاص العلمي الدقيق، بعد أن أوشك أن يصبح مختصًّا بالدائرة الدعوية أو الإعلامية الإنشائية وما تقتضيه.

لقد استبعدت هذه الدراسة من البداية قصدَ الخروج بمنهج جديد في التفسير الموضوعي، يُضاف إلى جملة المناهج المقترحة في هذا المجال؛ لأنها انطلقت من تصور مبدئي ـ ثبت صدقه مع البحث ـ وهو أن الاشتغال بالتفسير الموضوعي يقتضي دراية شاملة بالقرآن وطول معايشة للقرآن وخبرة به، هذا فضلا عما يتطلبه من إحاطة بالتفسير التحليلي التجزيئي المعروف بأدواته وعلومه الضرورية، وكل ذلك لن يتحصَّل لدارسٍ في بداية دربه العلمي..

كما أن الحاجة قد اشتدت إلى مراجعة نقدية لكل ما صُنِّف وكتب في حقل التفسير الموضوعي، وذلك للخروج بتقييم كلي للمفاهيم والمناهج المقترحة فيه، وذلك باكتشاف ما في هذه المفاهيم والمناهج من خلل أو اضطراب، وما فيها من جوانب قابلة للتطوير والبناء، بحيث يمكن لنا في النهاية الخروج بتصور واضح عما أُنجز في التفسير الموضوعي، وما يحتاج إلى إعادة النظر والفكر، وما هو أساس للبناء والتطوير في المستقبل.

لهذا كله جاء منهج هذه الرسالة معتمدا على أداتين رئيسيتين:

الأداة التحليلية: وتُعنى بفهم ما قيل: متى قيل وكيف قيل ولماذا؟ أي أنها تقوم على قراءة النصوص التي أسَّست للتفسير الموضوعي ونظَّرت له، وذلك بتحديد العناصر الجوهرية التي قامت عليها التصورات المختلفة للتفسير الموضوعي

ومنهجه، وذلك من خلال الكشف عن الإطار التاريخي الذي نشأت فيه الأفكار وتطورت وفهم صلتها به ومدى تأثيره عليها.

الأداة النقدية: وتتضمن تحليل الأسس التي يعتمد عليها الخطاب المؤسِّس للتفسير الموضوعي والمبادئِ المعرفية التي يستند إليها، ثم وضع الأدلة والبراهين التي يحتجُّ بها على محكِّ النظر.

ولقد دفعت المشكلات المفهومية التي أحاطت بالتفسير الموضوعي (كاستعارة مصطلحات علوم أخرى غير التفسير، واستخدامها في غير دلالتها الأصلية في التفسير الموضوعي، أو استخدام المصطلح الواحد بمعان متعددة من قبل عدد من الدارسين..) إلى التنبيه إلى فرق أساسي بين أمرين هما: المصطلح والمفهوم.

فالمصطلح هو اللفظ أو التركيب الذي يتفق على استخدامه للدلالة على مفهوم معين.

أما المفهوم فهو التصور الفكري التي يُعبَّر عنه عادة بمصطلح (لفظ).

وبما أننا نفتقد الاتفاق على مفهوم التفسير الموضوعي وما يندرج تحته من أنواع، كما نفتقد الاتفاق على استخدام مصطلحات معينة، فقد دفع هذا إلى العناية بجانب المفهوم على حساب المصطلح، تجنباً للمشاحَّة في الاصطلاح من جهة، وتركيزا على الجانب الأهم في العلم وهو مضمون الفكرة وفحواها لا الألفاظ التي يُعبَّر بها عنها .

وقد اعتُمد مفهوم التفسير الموضوعي معيارا أساسيا في نقد القواعد المنهجية التي استند إليها التفسير الموضوعي، وذلك لتحديد مدى وثاقة الصلة التي تربطها بمفهوم هذا التفسير، من حيث خدمتها له وتحقيقها غايته. كما كان هذا المفهوم حاضراً أثناء الدراسة التأصيلية والتأريخية.

لقد شجعت حداثة هذا المنهج التفسيري وجِدَّتُه كثيرا من الباحثين على خوض غماره، والاندفاع في مغامرة التنظير له. بحيث لا تكاد تجد من تكلم في

منهج التفسير الموضوعي دون أن يضع في النهاية قواعده المنهجية الخاصة بالتفسير الموضوعي. والذين فعلوا ذلك لم يتعرضوا ـ في الغالب ـ لنقد ما قيل قبلهم في هذا المجال، ولا قدَّموا لما أتوا به بالأدلة والبراهين الكافية.

أما الدراسات التي تعرضت بالنقد والتحليل لما قيل في منهج التفسير الموضوعي، فقد اعتراها ـ على قلتها ـ الكثير من الخلل. وهذا ما يظهر في الدراسات الثلاثة الآتية التي حاولت أن تتناول المنهج الموضوعي بالتحليل والنقد والتأصيل:

١. **الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم**[1]: لمحمد محمود حجازي.

وهي في الأصل أطروحة دكتوراه قدمها حجازي في كلية أصول الدين بالأزهر سنة ١٩٦٧. وكانت أول دراسة متخصصة تعالج أحد الأسس التي يستند إليها التفسير الموضوعي، وهو مفهوم الوحدة. هذا الأساس الذي يشكل الدعامة المنطقية للقول بنوعي التفسير الموضوعي: التفسير الموضوعي للقرآن، والتفسير الموضوعي للسورة.

حاول حجازي خلال هذه الدراسة أن يقدم الدعائم والبراهين التي استند إليها في القول بالوحدة الموضوعية ـ كما سماها ـ في القرآن جملةً، وفي السورة تفصيلا. وعلى الرغم من وجود عدد من نقاط الضعف التي اعترت هذه البراهين، إلا أنه استطاع أن يقدم عددا من الدراسات التطبيقية التي تؤكد مفهوم الوحدة وتدعمه، إن على مستوى القرآن أو على مستوى السورة.

فلا يمكن القول إذن بأن هذه الدراسة في منهج التفسير الموضوعي، فهي لم تتطرق لقواعد هذا التفسير إلا في أسطر معدودة[2]، بل كان جُلُّ اهتمامها

(١) حجازي، محمد محمود، الوحدة الموضوعية في القران الكريم، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ط١، ١٩٧٠.

(٢) انظر، حجازي، محمد محمود، الوحدة الموضوعية في القران الكريم، ص ٣١.

منصبًا على التأكيد على الوحدة الموضوعية باعتبارها أساس التفسير الموضوعي وشرطه الضروري.

٢. في ١٩٩٥ قدم زياد خليل محمد الدغامين دراسة بعنوان (**منهجية البحث في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم**[١]).

عُني الدغامين في هذه الدراسة بمعالجة مفهوم التفسير الموضوعي والتأصيل التاريخي له وبيان الجهود الحديثة فيه، إلا أنه لم يعتن كثيراً بمناقشة القواعد المنهجية التي طُرحت للتفسير الموضوعي بقدر ما اعتنى بإبراز قواعد المنهج كما يراها هو، مع الإشارة إلى أنه حاول أن يحدد مبررات اختياره وأدلة اعتماده على هذه القواعد أحيانا. لهذا نجد دراسته لم تخل من نقاط الخلل التي تكررت في عدد من دراسات التفسير الموضوعي، وذلك كالخلط بين وضع قواعد منهجية تخصُّ التفسير الموضوعي، وبين تحديد القواعد العامة للبحث وأصوله، أو خطوات البحث وأسلوبه[٢]. والتمييز بين الأمرين لازم، فحينما نتحدث عن منهج التفسير الموضوعي فإننا ينبغي أن نتناول من القواعد المنهجية ما يخصُّ التفسير الموضوعي بوجه ما، أي بما هو خادمٌ لمفهوم التفسير الموضوعي ومحققٌ لغايته، من حيث هو نظر كلي كاشف عن الرؤية النظرية الكامنة خلف الموضوع أو السورة التي يتناولها. أما ما كان من القواعد مشتركا بين أكثر من علم وفن، أو ما كان خاصا بأساليب التصنيف والتأليف وأصولهما، فذلك كله مما لا يصح فيه مسمى (منهج التفسير الموضوعي).

---

(١) الدغامين، زياد خليل محمد، منهجية البحث في التفسير الموضوعي للقران الكريم، عمان: دار البشير، ط١، ١٩٩٥.

(٢) انظر مثلا: حديثه في منهج التفسير الموضوعي للقرآن عن وجوب التخلي قبل الدخول إلى الموضوع القرآني عن أيّة مقررات مسبقة، أو أفكار مذهبية خاصة، وواضح ما في هذا من خلط بين منهج التفسير وشروطه، أو حديثه عن اختيار اسم أو عنوان للموضوع المدروس، وهذه مسألة شكلية لا تفيد التفسير الموضوعي بشيء. انظر: الدغامين، زياد خليل محمد، منهجية البحث في التفسير الموضوعي، ص ٤٤.

٣. ثم جاء عبد الباسط الرضي في رسالته **(المنهج الموضوعي في تفسير القرآن: دراسة تحليلية نقدية)**[١]. فتعرَّض للصلة الوثيقة التي تربط بين حركة التجديد التفسيري في العصر الحديث وظهور فكرة التفسير الموضوعي، وتوسع في بيان الخلفية التاريخية والفكرية التي أحاطت بنشأة التفسير الموضوعي قديما وحديثا. ومع أنه تعرض بتفصيل لكثير من القضايا المهمة في التفسير الموضوعي مما لم يتعرض له غيره إلا تلميحا، من مثل بعض الإشكالات التي تحيط بالتفسير الموضوعي للقرآن، والمزايا التي يزودنا بها التفسير الموضوعي للسورة والتفسير الموضوعي للقرآن، إلا أن الرضي عندما بلغ مرحلة التقعيد للتفسير الموضوعي منهجيا لم يقدم لنا مناقشة نقدية موسعة للمناهج المعروفة في التفسير الموضوعي والقواعد التي تستند إليها، كما أن المعالجة المفهومية التي قدمها لم تكن وافية في بيان الصلة بين التفسير الموضوعي للسورة والتفسير الموضوعي للقرآن، مما جعلهما يبدوان في بحثه وكأنهما نوعين منفصلين من التفسير لا يجمع بينهما إلا العنوان.

ففي حديثه عن التفسير الموضوعي للسورة أطال كثيرا في الحديث عن مظاهر وحدة السورة واتساقها، دون أن يُفصِّل في قواعد النظر في النظم المعنوي للسورة، بل اكتفى بعرض بعض الضوابط العامة للنظر في السورة. وكذلك في حديثه عن التفسير الموضوعي للقرآن، لم يعالج القواعد المنهجية للتفسير الموضوعي بالتفصيل، مع أنه قَدَّم خطة منهجية للتفسير الموضوعي هي أكثر تكاملا واتساقا من كثير مما قيل في منهج التفسير الموضوعي للقرآن[٢].

---

(١) الرضي، عبد الباسط، المنهج الموضوعي في تفسير القران: دراسة تحليلية ونقدية، رسالة دبلوم دراسات عليا آداب ابن مسيك: جامعة الحسن الثاني المحمدية، ٢٠٠٠.

(٢) يضاف إلى هذه الدراسات ذلك دراستان جامعيتان إحداهما قدمت قي العراق، بعنوان (التفسير الموضوعي للقرآن) لحكمت علي حسين الخفاجي، والأخرى في الأردن، إلا أنني لم أتمكن من الوصول إلى أي منهما.

وبما أن التفسير الموضوعي يقوم على نوعين لكل منهما إطار يشتغل فيه فإن البحث قد قُسِّم كذلك إلى بابين رئيسين خُصِّص أحدهما للتفسير الموضوعي للقرآن، والثاني للتفسير الموضوعي للسورة، بالإضافة إلى مدخل تمهيدي استهدف بيان المصطلحات الأساسية التي يقوم عليها البحث وتحريرها. فتم تحديد مفهوم التفسير وضبطه بما يُميِّزه عن العلوم القرآنية الأخرى التي لا تقصد إلى فهم مراد الله قصدا أوليًّا، وإنما تُعَدُّ من العلوم المساعدة للمفسر والمعينة له على فهم كتاب الله. كما تناول هذا التمهيد مصطلح (الموضوعية) فَبَيَّن أصوله الفلسفية والأدبية، ثم حدد المقصود به في حقل التفسير، وكان لا بد من فهم المراد بالمنهج، ومعرفة كيفية رسمه وبنائه، وما يميزه عن الأسلوب، فأفرد مبحث خاص لمعالجة ذلك.

أما الباب الأول الخاص بالتفسير الموضوعي للقرآن فقد جاء على ثلاثة فصول:

خُصِّص أَولها للنظر في مفهوم التفسير الموضوعي للقرآن وضبطه، وذلك بعد استعراض التعريفات المختلفة التي ذكرها الدارسون وتصنيفها وتحديد جوانب الخلل التي تعتريها. تلا ذلك مبحث خاص للتمييز بين التفسير الموضوعي للقرآن ومناهج التفسير الأخرى (كالتفسير التحليلي والتفسير الإجمالي والتفسير المقارن..) التي تَبيَّن في النهاية أنها جميعًا تقع في دائرة التفسير التحليلي التجزيئي، حتى تفسير القرآن بالقرآن، الذي خلط كثيرون بينه وبين التفسير الموضوعي، فإنه في النهاية ليس إلا تفسيراً تجزيئيًّا لا يتجاوز المفسر فيه حدود الآية التي يفسرها إلا ليزيدها بيانا وتوضيحا، لا ليشكل صورة متكاملة عن المعاني التي تشير إليها أو الفكرة التي تدل عليها.

وكان لا بد بعد جلاء مفهوم التفسير الموضوعي للقرآن من بيان الأصول والأسس التي يعتمد عليها. فجاء التساؤل عن مشروعية التفسير الموضوعي للقرآن،

باعتباره يتبع طريقة غير مألوفة في التفسير باعتماده على غير الترتيب التوقيفي المعروف، فلزم إزالة هذا الاستشكال وإثبات المشروعية. هذا من جهة الشرع، أما من جهة النظر والفكر فإن القول بالتفسير الموضوعي للقرآن يستلزم القول بـ (وحدة القرآن)، وهذا ما ستتم مناقشته وعرض أقوال الأصوليين وعلماء القرآن فيه وخلافهم.

ولإتمام التأسيس للتفسير الموضوعي للقرآن لزم بيان مدى ضرورة هذا التفسير وأهميته، من خلال التساؤل عن مدى الحاجة إلى تحصيل النظريات أو الرؤى الكلية التي يسعى إليها التفسير الموضوعي للقرآن، وهل يمكن القول بأن القرآن الكريم كتاب نظري يلتمس فيه ما يلتمس من المؤلفات والأعمال الفلسفية؟

أما الفصل الثاني: فقد كُرِّس لحكاية نشأة التفسير الموضوعي وتطوره مفهوما ومنهجا، وذلك منذ البدايات الأولى للتفسير وحتى عصرنا الحالي. وجاء هذا الفصل في مبحثين:

اختص الأول منهما بدراسة النشأة التاريخية للتفسير الموضوعي للقرآن، ومناقشة ما ذكره الدراسون من أصول تاريخية له، من مثل: التفسير المأثور، وبعض الدراسات في علوم القرآن، وتفسير القرآن بالقرآن، والتفسير الفقهي، وغيرها، وقد تم بيان مدى صلتها بالتفسير الموضوعي للقرآن، مفهوما ومنهجا، إذ لوحظ أن معظم هذه البذور التاريخية إنما تتصل بتفسير القرآن بالقرآن، وتشتبه بالتفسير الموضوعي من ناحية المنهج فحسب، أي بالاعتماد على القرآن نفسه في الفهم، أما من ناحية المفهوم، فقد ظلت معظم هذه الأصول التاريخية محصورة بالنظرة الجزئية، ولم تتجاوزها إلى النظر الكلي.

أما المبحث الثاني: فقد تناول الأصول الحديثة لفكرة التفسير الموضوعي للقرآن والتطورات المختلفة التي طرأت على منهجه منذ ظهور الدعوة إليه. فكان

أن كشف عن سبق المستشرقين إلى المنهج الموضوعي في دراسة القرآن، وتطبيقهم له على نحو واسع قبل أن تظهر الدعوة إليه عند المسلمين، كما كشف عن كيفية انتقال هذا الاهتمام إلى المسلمين عن طريق مدرسة المنار وأمين الخولي.

ولكن حركة التفسير الموضوعي للقرآن قد تعرضت للانتكاس بعد أن تحول التفسير الموضوعي إلى صيغة مدرسية بسيطة لدراسة القرآن الكريم، وزاد الأمر سوءا إدخاله مجال الدعوة والإرشاد باعتباره أسلوبا سهلا بسيطا في التفسير يمكن لعامة المسلمين أن يستوعبوه. أي أنه خرج من الحقل العلمي الدقيق للتفسير ليصبح شكلا من أشكال التصنيف والتأليف والإنشاء.

ولكن هذا لم يستمر طويلا، فقد برز اهتمام كبير في الربع الأخير من القرن العشرين بالتأصيل المنهجي للتفسير الموضوعي، وأعيد له دوره ومكانته في فهم القرآن، وحل مشكلات المسلمين المستعصية.

بعد هذا يأتي الفصل الثالث الذي يشكل جوهرَ البحث في التفسير الموضوعي للقرآن والغايةَ من هذه الدراسة، وهو الباب الخاص بعرض مشكلة المنهج في التفسير الموضوعي. وذلك بوضع كل ما قيل في منهجه محكَّ النظر، من أجل الخروج بتصور ما عما يمكن أن يُعدَّ من قواعد التفسير الموضوعي، وكيف يمكن أن يُستفاد منه، وما الجوانب التي يعوزها التدقيق ويعتريها النقص وتحتاج مزيداً من البحوث والدراسات.

وقد نُوقشت في هذا الباب سبع قواعد تلخص مختلف المسائل التي أثيرت مع الحديث عن منهج التفسير الموضوعي للقرآن، وهي: اختيار الموضوع، الاستقراء، ترتيب الآيات وتصنيفها، النظر في مناسبات الآيات وملابساتها، الدراسة الدلالية، الدراسة النصية، الواقع ومحله في المنهج.

كما أضيف إلى ذلك مبحث خاص لمعالجة بعض الإشكالات المنهجية المثارة حول التفسير الموضوعي للقرآن من مثل مسألة تداخل الموضوعات القرآنية وأثرها على التفسير الموضوعي للقرآن، وعلاقة التفسير الموضوعي بالسنة.

أما الباب الخاص **بالتفسير الموضوعي** للسورة فقد جاء أيضا على ثلاثة فصول:

كان **الفصل الأول** بمثابة تقديم وتأسيس للفصول التالية، إذ تَمّ فيه تحديد مفهوم التفسير الموضوعي للسورة، باعتباره نظرا في السورة القرآنية من حيث كُليَّتها ونظمها لا من حيث الدلالة التفصيلية لآياتها. وتَمَّ في هذا السياق التعرض للمصطلحات المختلفة التي استخدمت للتعبير عن هذا التفسير، كمصطلحات: الوحدة الموضوعية والوحدة النسقية والوحدة العضوية وغيرها.. فقد سببت هذه الاصطلاحات كثيرا من اللبس والخلط في مفهوم هذا النوع التفسيري الخاص، لذا كان لزاماً تحريرُ مفهوم الوحدة، بحثا في أصوله وأنواعه، والاختلاف الذي نشأ عن انتقاله من حقل معرفي (هو النقد الأدبي) إلى حقل معرفي آخر (هو تفسير القرآن).

ومما يستدعيه التوصيف المنهجي للتفسير الموضوعي للسورة تمييزُه عن التفسير الموضوعي للقرآن، وتوضيح صلته به، وكيف يندرج الاثنان في الإطار العام للتفسير الموضوعي.

أما **الفصل الثاني** فقد خصص لرصد التطور التاريخي للنظر في السورة القرآنية، والتصورات التي قيلت عن طبيعة السورة، والمناهج التي وُضعت لدراستها. وذلك في مبحثين: واحد لرصد ذلك عند المتقدمين، والثاني لمتابعة جهود المحدثين.

وعلى خلاف الحال مع التفسير الموضوعي للقرآن يبدو أن النظر الكليَّ في السورة قد تطور باطِّراد عند المتقدمين، بداية من الباقلاني والرازي ودراستهما للنظم البياني للسورة، مرورا بابن تيمية ودراسته لمواضيع السور ومعانيها المختلفة ، ثم الشاطبي وتأكيده على أهمية الكشف عن المقاصد الشرعية في السور، ثم خُصَّت السورة بعلم مستقل يقوم على دراستها من جهة نظمها المعنوي وكليتها، بما يمكن القول: إنه مرادف للتفسير الموضوعي للسورة، وهو علم مقاصد السور الذي أنشأه البقاعي.

ولكن خيط التطور انقطع بعد البقاعي حتى العصر الحديث حيث جاء الفراهي فأعاد إحياء علم مقاصد السور على نحو جديد وشامل، فقامت جهوده

القرآنية كلها على نظرية أساسية هي ما سمَّاه (نظام القرآن)، ثم تتالت الدراسات الحديثة في الموضوع، ولكنها لم تتكامل ولم تستفد من بعضها البعض، فبقيت في الغالب جهودا متفرقة غير ناضجة.

يأتي بعد ذلك الفصل الثالث ليعالج القواعد المنهجية التي اعتُمدت في تفسير السورة القرآنية موضوعيا.

وتم فيه مناقشة خمس قواعد أساسية هي: اسم السورة وعلاقته بمقصودها وعمودها، وتاريخ نزول السورة والظروف التي أحاطت بها وما يستفاد من ذلك في الكشف عن العلاقات المعنوية بين المواضيع التي تعرض لها السورة.

أما القاعدة الثالثة فهي النظر في تناسب الآيات (علم المناسبة)، وعلاقته بالتفسير الموضوعي للسورة، وما يمكن أن يقدِّمه للنظر الكلي في السورة، أما القاعدة الرابعة فتقوم على النظر في عمود السورة ومقصودها، باعتباره المحور المعنوي الذي يربط بين مختلف المواضيع التي تطرقت لها السورة. وقد تم فيه عرض الوسائل والطرق المساعدة على كشف هذا العمود وبيانه.

أما القاعدة الخامسة فتدور حول قضايا السورة وكيفية تحديدها وتنظيمها وربطها بعمود السورة، وربطها بعضها ببعض، للخروج بالنظام المعنوي للسورة.

أخيرا.. فإن غاية المأمول من هذه الدراسة أن تفتح مجال البحث العلمي الرصين في هذا الفن الفتيِّ (التفسير الموضوعي)، وأن تقدم طريقة جديدة في معالجة منهج التفسير الموضوعي، وهي وإن لم تسعى لصياغة منهج متكامل للتفسير الموضوعي، إلا أن حسبها أن أثارت من الإشكالات والتساؤلات ما هو بحاجة إلى مزيد نظر وبحث، كل ذلك تطلعا نحو تطوير هذا العلم وتدعيمه، سعيا لتحقيق أمر الله عز وجل لنا بتدبر القرآن، الذي يعني غايةَ التمعن والنظر في القرآن الكريم والاهتداء به. والله أعلم

القاهرة في ٢٩ رجب ١٤٢٣

الموافق ٦ تشرين الأول ٢٠٠٢

مدخل تمهيدي

في المفاهيم والمصطلحات

تمهيد

يُعدُّ النظر في المفاهيم والمصطلحات مبدأ أساسيا ومقدمة أوليَّة لازمة في أي علم من العلوم أو فرع من فروع المعرفة. وهو شرط منهجي صارم يقتضي التمييز بين المصطلحات والمفاهيم المرتبطة بها، وتجنب الخلط بينها في الاستعمال أو الحمل، وتقتضيه ضرورة التخاطب وفهم الخطاب، بحيث لا تنصرف أذهان المتخاطبين عن المفهوم المشترك محلِّ البحث والنظر.

وقد جرى عُرْف العلماء في تعريف المصطلحات على الشروع بتحديد المدلول اللغوي للمصطلح المستخدَم، باحثين في جذوره واشتقاقاته ودلالاته اللغوية، ثم الانتقال إلى تحديد المفهوم أو الدلالة المتواضع عليها بين أهل ذلك الفن أو تلك الصنعة، وربط هذه الدلالة الاصطلاحية بتلك اللغوية تحديدا لوجه الاختيار والاصطلاح.

ولكن التباس المصطلحات وتكاثرها في الحقبة الحديثة من تطور التفسير عموما والتفسير الموضوعي خصوصا، وشيوعَ الخلط بينها، وافتقادَها الوضوح والدقة.. قد دفع إلى الانحياز إلى جانب المفهوم (المدلول) دون المصطلح (الدالِّ). يضاف إلى ذلك أن المفهوم قد يوجد أحيانا قبل المصطلح ودونه، فلكل مصطلح مفهوم يدل عليه وليس بلازمٍ أن يكون لكل مفهوم مصطلح يُعبِّر عنه، وعليه فإن متابعة الأفكار في نشأتها وتطورها تقتضي الاعتناء بالمفهوم دون المصطلح. لذا اقتصر هذا المدخل التمهيدي على بيان المفاهيم الأساسية التي تدل عليها المصطلحات التي قام عليها هذا البحث دون الخوض في المصطلحات الرديفة أو المباينة التي استخدمها الباحثون في هذا المجال، والتي قد تصرفنا عن مقصدنا الأساسي في تحليل الفكرة ودرسها، مرجئاً الحديث عنها لمحلها في

البحث. وعليه تمَّ تجاوز الاختلافات التي أثيرت نتيجة المشاحة في "المصطلح" وإهمال النظر في "المفهوم"، وهي كثيرة.

تقوم هذه الدراسة على ثلاثة مصطلحات أساسية:

الأول: يحدد مجال البحث العام وهو التفسير.

أما الثاني: فهو موضوعه الخاص وهو التفسير الموضوعي.

أما الثالث: فيخص جهةً منه بالبحث والنظر، وهي أصوله وقواعده أي المنهج.

وقد تم تناول هذه المصطلحات نزولا من الكليِّ إلى الجزئيِّ بقصد التحديد الدقيق لمحل البحث وموضوعه.

** ** **

المبحث الأول

التفسير

لقد تتابع علماء القرآن قديما وحديثا على تحديد تصوراتهم لمفهوم "التفسير"، باعتباره أهم مصطلح يُبنَى على أساسه منهج التعامل مع القرآن الكريم، وكان الموقف من هذا المفهوم سببا لخلاف طويل بين المفسرين على تنوع مذاهبهم واختلاف اتجاهاتهم؛ لهذا فإن من فضول القول إعادة سرد الآراء والاتجاهات في تحديد مفهوم "التفسير" ومناقشتها، ولكن ذلك لا يمنع من تحديد مفهوم التفسير بدايةً باعتباره الإطارَ الكليَّ الذي تدور حوله هذه الدراسة، وإليه يستند تحديد مفهوم "التفسير الموضوعي" أساسا، وذلك تجنبا للخلط الذي يتبدى أحيانا في حقل التفسير الموضوعي بين التفسير علماً موضوعه الأساسُ هو القرآن الكريم، وعلومٍ أخرى تعتمد القرآن مصدرا وأصلا من أصول الاستدلال، ما يجعل ضبط مفهوم "التفسير" وتحديده ضروريا لما له من أثر في فهم التفسير الموضوعي وضبط مجاله.

لعلماء القرآن طريقتان في تعريف التفسير وتحديد مفهومه:

الطريقة الأولى: تُدخل في مفهوم التفسير كثيرا من علوم القرآن المتعلِّق منها بفهم النص القرآني مباشرة، كالعام والخاص والحقيقة والمجاز، أو المتعلِّق بأدوات التفسير ووسائله، كأسباب النزول والناسخ والمنسوخ، أو المتعلِّق بمعارف تدور حول القرآن كعلم القراءة والتجويد أو تاريخ القرآن. ولكن البحث في هذه العلوم قد لا يتعلق مباشرة بالتفسير كعلم، وإن تعلق به من حيث ضرورة إحاطة المفسر بها، وهي بهذا لا تختلف بشيء عن لزوم معرفة المفسر بالعربية،

التي لا يمكن عدُّها بحالٍ جزءا من مفهوم "التفسير"، يضاف إلى ذلك أن هذا الشكل من التعريف يجعل مفهوم "التفسير" محصورا في علوم محددة لا تشمل من علوم القرآن ما كان موجودا، فضلا عما ستأتي به الأيام، كما تختفي في هذا التعريف الصلة بين الدلالة اللغوية والمفهوم المصطلَح عليه بـ"التفسير".

ومن التعاريف التي جرت هذه الطريقة مثلا تعريف أبي حيان للتفسير بأنه: "عِلْمٌ يُبحَث فيه عن كيفية النطق بألفاظِ القرآن ومَدْلُولاَتِها وأحكامِهَا الإفرادية والتركيبية ومعانيها التي يُحمل عليها حالة التركيب وتتمات لذلك"[1]. وهذا التعريف كما نلحظ يشمل كثيرا من جزئيات ما يندرج في قواعد علم القراءات وعلم الأصول وعلم قواعد اللغة من نحو وصرف ومعان وبيان وبديع. وهذا أشدُّ وضوحاً في تعريف آخر نقله الزركشي عن بعض علماء القرآن بأنه: "علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها ومدنيها ومحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها وخاصها وعامتها ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها، وزاد فيها قوم فقالوا: علم حلالها وحرامها ووعدها ووعيدها وأمرها ونهيها وعِبَرها وأمثالها"[2].

أما **الطريقة الثانية**: فتُعنَى ببيان الماهية الجوهرية للتفسير المحدَّدة له مقصداً وغايةً، دون أن تُدخل منهج التفسير أو العلوم المطلوبة في تحصيله ضمن مفهومه. فهي طريقة في التعريف تشير إلى عنصر "الكشف" والبيان الدلالي في التفسير، وهو المدلول اللغوي الذي بقي ملحوظا في مفهوم "التفسير" كمصطلح[3]، ثم

---

(١) السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القران، مكة المكرمة والرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط١، ١٩٩٦، ٤/١١٧٧.

(٢) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق عدد من الدارسين، بيروت: دار المعرفة، ط١، ١٩٩٠، ٢/٢٨٤.

(٣) فالتفسير في اللغة مشتق من الفَسْر ـ أو السفر ـ وهو البيان والكشف ويقال هو مقلوب السفر، تقول: أسفر الصبح إذا أضاء، وقيل: مأخوذ من التفسرة وهي اسم لما يعرف به الطبيب المرض. =

تربط هذا الكشف والبيان بمحلِّه وهو "مراد الله" من كلامه، وهو الحاصل النهائي من العملية التفسيرية والمقصود منها أصلا، مقيَّدا بنسبية الطاقة البشرية ومحدوديتها. ومن التعاريف التي اعتمدت هذه الطريقة تعريف ثان لأبي حيان يحدِّد التفسير بأنه: "عِلْمٌ يُبحث فيه عن أحوال القرآن العزيزِ من حيث دلالتُه على مُرادِهِ بحسب الطاقة البشرية"[1].

بعبارة أخرى: إن "التفسير" هو (الكشف عن مراد الله عز وجل من كلامه بحسب الطاقة البشرية). وبناء على هذا المفهوم لا تدخل في التفسير دراسات مختلفة في علوم القرآن من مثل: مجاز القرآن أو الناسخ والمنسوخ أو المكي والمدني، فهذه علوم تساعد المفسر وتعينه، ولا يمكن اعتبارها جزءا من مفهوم التفسير[2].

وعليه يدخل في مفهوم التفسير كل نشاط علمي يتعلق بالقرآن بقصد النظر في معانيه والكشف عن مراد الله من كلامه، مهما كانت طريقة النظر أو منهجه. وعلى هذا صحَّ عدُّ النظر في التفسير الموضوعي بنوعيه: التفسير الموضوعي للقرآن، والتفسير الموضوعي للسورة، ضرباً من التفسير؛ بينما أخرجت المصنفات التي تدور على مواضيع مختلفة، عقدية أو فقهية أو أخلاقية أو غيرها[3] مستعينةً

= وحاصل معناها اللغوي هو الإيضاح والتبيين والكشف، وإليه يرجع اشتقاق السفر أو الفسر، على ما بينهما من فرق حدده الأصفهاني وأمين الخولي، وهو أن السَّفر كشفٌ مادي ظاهر، أما الفسر فهو كشف معنوي باطني وكلاهما كشف وبيان. والتفسير في المُبَالَغَةِ كالفَسْرِ، والتَّفْسِيرُ قد يقالُ فيما يخْتَصُّ بمُفْرَداتِ الألفاظ وغَريبها وفيما يخْتَصُّ بالتأويل، ولهذا يقالُ تَفْسِيرُ الرُّؤْيَا وَتأويلُهَا، قال تعالى: ﴿وَأَحْسَنَ تَفْسِيراً﴾ [الفرقان: ٣٣]. انظر: مادة (فَسَر) في لسان العرب ومفردات الأصفهاني.

(١) الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٩٩٦، ٢/٤.

(٢) وهذا خلافا لكثير من الباحثين الذين ضربوا من هذا النوع من الدراسات أمثلة على التفسير الموضوعي على ما سيأتي.

(٣) من ذلك مثلا: "إحياء علوم الدين" لأبي حامد الغزالي، أو "المغني" لابن قدامة.

بالقرآن في بيان هذه المواضيع وتفصيلها، دون أن يكون المقصود الأصلي لصاحبها هو الكشف عن مراد الله من كلامه، وإنما أن يسرد آيات القرآن في سياق الاحتجاج بها على مذهبه أو رأيه، أو في سياق بيان موقف الإسلام عموما من مسألة أو قضية ما جاعلا القرآن أحد عناصر بيانه لها.



المبحث الثاني

الموضوع والموضوعية

"الموضوعيَّة" (Objectivity) فكرة فلسفية متعددة الدلالات، نشأت في السياق الفلسفي الغربي وأحاط بها قدر كبير من الغموض، ثم انتقلت إلى الفلسفة العربية وحقول المعرفة المختلفة في العصر الحديث. لم يعرف علماء القرآن قبل القرن العشرين اصطلاح "الموضوعية" كصفة لمنهج أو طريقة خاصة في التفسير، ولكن هذا الاصطلاح لم يلبث أن دخل علوم القرآن والتفسير أسوة بكثير من الاصطلاحات التي دخلت وكانت تُعدُّ من المكتسبات العلمية والفكرية الحديثة، لهذا كان لا بد لفهم "الموضوعية" في التفسير من الإحاطة بأصولها التي انتقلت منها إلى الحقل التفسيري، وفهم مدى التحول الذي طرأ على مفهومها.

يحيط بالاستخدام الفلسفي لمصطلح "الموضوعية" كثيرٌ من الغموض والالتباس، ولكن معانيه ممكنة الحصر، على وجه التقريب، في ثلاثة مستويات: مستوى المعرفة ومستوى الأخلاق ومستوى الفن. فالموضوعية في مستوى المعرفة تطلق على كل نظرية للمعرفة تشدد على العناصر الخارجية للواقع، وتهمل - نسبيا - العناصر الذهنية. وتطلق في الأخلاق على كل نظرية أخلاقية تعتبر الخير الأخلاقي خيرا موضوعيا مستقلا عن المشاعر الشخصية، وأن القيم نسيج مستقل عن آراء الأفراد وسلوكهم. ومثلها موضوعية القيم الجمالية التي تحكم الفن[1].

والواقع أنه لا بد لفهم الموضوع والموضوعية بعمق من وضعهما في مقابل

---

(١) مادة (الموضوعية) من الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحرير: معن زيادة، بيروت: معهد الإنماء العربي، ٢/١٣٠٠.

الذات والذاتية؛ ذلك أن العلاقة بين الذات والموضوع، وبالتالي بين الذاتية والموضوعية تقع في قلب المناقشات الفلسفية الراهنة. إذ نجد المثاليين المتطرفين الذين يعتقدون أننا نخلق الموضوعي بإدراكنا له، وهناك من يعتقدون عكس ذلك، أي يرون أن وقوع الشيء في إطار دائرة الإحساس شرط كونه حقيقيا أو موجودا[١].

وعلى هذا يمكن فهم موضوعية المنهج بأنها اعتماده على أسلوب للتحري أو البحث أو الدراسة أو التطبيق، باستخدام معلومات وبيانات دقيقة ومحقَّقة مما يستبعد احتمالات تأثير أية آراءٍ شخصية أو أفكارٍ مسبقة، أو ذاتية الباحث وانحيازاته الخاصة[٢].

ولكن هل هذا هو المقصود بالموضوعية التي يقوم عليها التفسير الموضوعي؟ وهل تصح نسبة الموضوعية في التفسير إلى هذا المعنى الفلسفي؟

إذا تم فهم "الموضوعي" على أنه ما يقابل "الذاتي" بمعنى المتحيز، أي بمعناه القيمي المحض، فلا يصح نسبة الموضوعية في التفسير إليها مطلقا؛ فالموضوعية بمعنى النزاهة والأمانة الفكرية ليست من مزايا التفسير الموضوعي في مقابل التفسير الترتيبي التحليلي، بل الموضوعية بهذا المعنى مفترضَة في المنهجين جميعا[٣]، أي أنها مطلوبة في التفسير الترتيبي التحليلي كما هي مطلوبة في التفسير الموضوعي. أما إذا نظرنا إلى "الموضوعي" بما هو نسبة إلى الأعيان والعالم الخارجي، فالبعض يرى صحة نسبة التفسير الموضوعي إلى هذا المعنى الفلسفي؛ وذلك باعتبار انطلاق المفسر الموضوعي من القضايا الواقعية والرجوع في فهمها إلى القرآن الكريم[٤]؛

---

(١) المصدر السابق، ١٣٠١/٢.

(٢) مادة (المنهج الموضوعي) من معجم علم النفس والتربية، دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٩٨٤.

(٣) باقر الصدر، محمد، التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية في المدرسة القرآنية، بيروت: الدار العالمية، ط١، ١٩٨٩، ص٣١.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣١.

وإن لم تكن هذه النسبة لتجسد المضمون الحقيقي لمنهج التفسير الموضوعي، ولا لتفسر مفهومه بدقة، فضلا عن أنها لا تشكل اتجاها عاما في التفسير الموضوعي[١].

إذا لم يصح اعتماد هذا المفهوم الفلسفي لمصطلح "الموضوعية"، فكيف نفهم هذا الاصطلاح وما أصله ومصدره؟ هل هو الدلالة اللغوية المحضة[٢]، أم هو دلالة علمية خاصة؟

ظهر في مدارس النقد الأدبي الحديث منهج في النقد سُمّي "النقد الموضوعاتي"[٣] (themetical criticism)[٤]، وهو منهج لا ندري مدى ارتباط

---

(١) ستأتي مناقشة فكرة الواقع وعلاقته بالتفسير الموضوعي لاحقا.

(٢) على الرغم من أن الدلالة اللغوية لا تساعد كثيرا على فهم الموضوعية حيث لم تستخدم كلمة "الموضوع" في اللغة لتدل على الفكرة أو مضمون الكلام، ف"الموضوعي" في اللغة نسبة إلى الموضوع وأصله "الوضع"، وجعله بعضهم مأخوذا من "المَوضِع" وفي هذا مقال. والوضع من وضع يضع وضعا ـ مَوضِعا ـ وموضوعا، والوضع يطلق أولا على الحطّ مثل وضعت رحلي حططته، ووضعت المرأة ولدها ألقته. واستعمل الموضوع عند المناطقة دالًّا على "موضوع العلم" وهو ما بُحِثَ فيه عن عوارضه الذاتية كجسم الإنسان بالنسبة لعلم الطب واللفظ العربي بالنسبة للنحو. انظر: حجازي، محمد محمود، الوحدة الموضوعية في القران الكريم، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ط١، ١٩٧٠؛ الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٨٥، ص ٣٠٥.

(٣) يبدو أن الذين ترجموا هذا المصطلح تجنبوا استخدام لفظ "الموضوعي" منعا لاشتباهه بالمعنى الفلسفي السابق الذكر، علما أن البعض قد ترجمه أيضا بالموضوعي، انظر: حسن، عبد الكريم، المنهج الموضوعي، دمشق: شراع، ١٩٩٦.

(٤) وهذا المنهج يختلف عن مفهوم نسيج الأفكار في الرواية الأدبية (thematics) الذي يدل على النسيج الفكري الناشئ من الأحداث والشخصيات، باعتباره محصلة نهائية تتخذ عادة شكلا هرميا (أو مراتبيا) من الأسئلة والمشاكل (وربما يتضمن بعض الأجوبة). ويقول النقاد إنه لا يعتمد بالضرورة على مقاصد المؤلف الواعية أو غير الواعية. انظر: عناني، محمد، المصطلحات الأدبية الحديثة: دراسة ومعجم، القاهرة: الشركة المصرية العالمية للنشر، ط١، ١٩٩٦، ص١١٧.

نشأة التفسير الموضوعي به، إلا أن دخول التفسير الموضوعي من البوابة الأدبية عبر مدرسة الأمناء، يجعل احتمال اطلاعهم وتأثرهم بهذا المنهج احتمالا واردا.

يحاول النقد الموضوعاتي سبر أغوار النص الأدبي، والوصول إلى معناه الحقيقي عن طريق استخدام كل المفاتيح الممكنة، ويركز على الموضوعات التي تبدو متناثرة في النص باعتبارها تشير إلى اهتمامات يجمعها أصل واحد[1]. وأشهر من فتح الطريق أمام هذا المنهج غاستون باشلار، وجورج بولي، وجان ستاروبينكسي، وجان بيير ريشار[2].

و"الموضوع" بحسب النقد الموضوعاتي، ليس المادة التي يعالجها نص أو خطاب، ولكنه مجموع المعاني التي ترد فيه[3]. ومن أجل تحديد الدلالة الدقيقة للموضوع في عمل ما، على النقد الموضوعاتي إخضاع مخزونه الدلالي لعملية غربلة لمختلف السياقات التعبيرية حيث يكون الأمر ضروريا، وهذا ما يسميه البعض "البذور السياقية" للموضوع. يرتكز هذا المنهج على قراءة متأنّية للنص وجرد كامل له، ثم استخدام لمختلف وجوه الموضوع، التي يمكن موضوعيا مراقبة نتائجها وتشكيلها. وينبع معنى الموضوع من جهتين: الأولى هي ما يسمى "الأفق الداخلي"، وهو مجموع المدلولات المختلفة التي تمثله في النص، والثانية هي "الأفق الخارجي" وهو المتشكل نتيجة علاقته بالموضوعات الأخرى في العمل الأدبي[4]، وإن كانت هوية الموضوع تتحدد أساسا عبر مجموع تبدلاته الداخلية، التي يجب على الموضوعاتية أن تشكل فهرستها[5].

وبافتراض صحة هذه النسبة وهذا الأصل يمكن فهم الموضوعية على أنها

---

(١) السيد، غسان بديع، النقد الموضوعاتي، علامات في النقد: ج٢٤، م٦، يونيه ١٩٩٧، ص٢٤٨.

(٢) المصدر نفسه، ٢٤٩.

(٣) المصدر نفسه، ٢٥٢.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٥٧ ـ ٢٥٨.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

نسبة إلى "الموضوع" (subject) بمعنى الفكرة (theme)، وليست نسبة فلسفية إلى الموضوع (object) بمعنى الشيء.

وبذلك يمكن القول بأن التفسير الموضوعي كإطار عام هو تفسير للأفكار والمواضيع، سواء أكان مجالها القرآن كله أم جزءا خاصا منه هو السورة، أي أن مفهوم الموضوعية في التفسير الموضوعي يتمحور حول الفكرة أو "معطى النص"، لا العبارة والنص نفسه فحسب!

ولكن لا بد لكي يكتمل مفهوم الموضوعية في التفسير من الإشارة إلى عنصر أساسي فيه هو "الكليّة" أو "النظر الكليّ"، وتظهر جوهرية هذا الجانب في أن المنهج الموضوعي لا يعتني بالجزئيات إلا بالمقدار الذي تساعد فيه على بناء الرؤية الكلية وتسهم في تشكيلها، سواء أكانت جزئيات سورة يُنظَر في تفسيرها موضوعيا، أم موضوعا تُجمع أشتاته من القرآن كله، حيث تعد هذه الرؤية الكلية هي الهدفَ والغايةَ التي يقوم المنهج الموضوعي في التفسير لأجلها.

** ** **

المبحث الثالث

المنهج في التفسير الموضوعي

سؤال المنهج في التفسير الموضوعي من أهم الأسئلة التي يستوجب البحث في التفسير الموضوعي إثارتها، وليست المسألة مقتصرة على تحديد منهج للتفسير الموضوعي، بل تعترضها مشكلة سابقة على ذلك هي مفهوم "المنهج" نفسه، وموقع التفسير الموضوعي منه. فما المنهج؟ وما الذي يميزه عن الأسلوب؟ ثم كيف يُرسم المنهج؟ وكيف سيعالج في هذه الدراسة؟

لم يعرف علماء المسلمين اصطلاح "المنهج" بمعنى "جملة القواعد العامة المصوغة من أجل الكشف عن الحقيقة والبرهنة عليها في فرع من فروع المعرفة"[1] إلا في العصر الحديث، ولكنه كان مستخدما بمعان متعددة هي أقرب إلى معناه اللغوي[2]، فقد استخدم بمعنى الطريق الواضح[3]، أو أسلوب الشاعر أو الكاتب[4]، أو المذهب المتبع. ولكن الاصطلاح الذي كان يستعمل مرادفا المعنى الحديث للمنهج هو مصطلح "الأصول"، فالأصول مصطلح استخدِم في علوم

---

(١) انظر: بدوي، عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي، الكويت: وكالة المطبوعات، ط٣، ١٩٧٧، ص٥؛ الجابري، محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٨، ص٢٣.

(٢) المنهج مشتق من نهج، يقال: طريقٌ نَهْجٌ: بَيِّنٌ واضِحٌ، ومَنْهَجُ الطريقِ: وضَحُه. والمِنهاجُ: كالمَنْهَجِ. وفي التنزيل: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾ [المائدة: ٤٨]، انظر: مادة (نهج) في لسان العرب.

(٣) انظر: مادة (نهج) في مفردات الأصفهاني.

(٤) انظر: الباقلاني، أبو بكر، إعجاز القرآن، تحقيق: السيد احمد صقر، القاهرة: دار المعارف، د.ت، ص ١٢١.

متعددة كالفقه والتفسير للدلالة على (القواعد الكلية) التي تستند إليها هذه العلوم.

وعلى هذا نجد بعض الباحثين في التفسير في العصر الحديث قد عرفوا "**المنهج التفسيري**" عند مفسِّرٍ ما بأنه: (تلك الأفكار النظرية التي صاغها المفسر في تفسيره والتزم تطبيقها وإبرازها من خلال التفسير، ثم الأسس العامة التي بنى عليها اختياراته وترجيحاته بين آراء وأقوال سابقيه والتي اتسعت لها نظرته في التأويل)[1].

والمنهج مفهوما على هذا النحو، قد يكون مرسوما من قبلُ بطريقة تأملية مقصودة، وقد يكون نوعا من السير الطبيعي للعقل لم تُحدد أصوله سابقا؛ ذلك أن الإنسان في تفكيره قد ينظِّم أفكاره ويرتبها حتى تصل إلى المطلوب على نحو طبيعي تلقائي ليس فيه تحديدُ ولا تأملُ قواعدَ معلومةٍ من قبل، فهذا منهج تلقائي. أما إذا تأملنا في المنهج الذي سرنا عليه في تحصيلنا لمعارفنا العلمية، وحاولنا أن نحدد قواعده ونسنَّ له قوانينه ونتبين أوجه الخطأ والانحراف من أوجه الصواب والاستقامة، ثم رسمنا من هذا كله طائفة من القواعد العامة الكلية التي تخضع لها في المستقبل طرائقُ بحثنا، فإن المنهج يكون منهجا عقليا تأمليا. ولكن يجب أن لا يغيب عن ذهننا أن المنهج التأملي يقوم في الأصل على المنهج التلقائي[2]، وهو المنهج الذي غلب على النتاج التفسيري قديما وحديثا.

لهذا كان لا بد من القول بأن اشتغالنا في هذه الدراسة أصوليٌّ (methodological) بالدرجة الأولى، أي أنه مهموم بوصف القواعد العامة التي يستند إليها التفسير الموضوعي، وتحليلها وتصنيفها، ومناقشتها ونقدها. ويخرج عن حيِّز هذا الاشتغال الأصولي رسمُ منهجٍ خاصٍّ أو وضع أصول خاصة للتفسير

---

(١) شريف، محمد إبراهيم، البغوي الفراء وتفسيره للقرآن الكريم، القاهرة: دار السلام، ط١، ١٩٨٦، ص٢٨٩. وانظر أيضا: إسماعيل، محمد بكر، القاسمي ومنهجه في التفسير، القاهرة: دار المنار، ط١، ١٩٩١، ص٣٧.

(٢) بدوي، عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي، ص ٥ - ٦.

الموضوعي، فذلك لا يمكن أن يتم أصلا عبر الدراسة النظرية للقواعد العامة للتفسير، ولكنه يتكشّف من خلال المعايشة الحقيقية للقرآن الكريم، والاشتغال الطويل في فهمه وتفسيره. لهذا نجد علماء المنطق يقررون أن العمليات المنهجية وطرق البحث العلمي لا تُتعلَّم إلا في المختبرات، حينما يواجه العالمُ مشاكلَ البحث ويشتبك معها[1]. كما يخرج عن حيِّز هذه الدراسة الاشتغالُ على المذاهب أو الاتجاهات التفسيرية المختلفة التي يمكن أن ينتمي إليها المفسر الموضوعي، وذلك بناء على أن هذا جانب سابق على النظر المنهجي، فهو يشكل التصورات والأفكار التي يحملها المفسر عن القرآن الكريم، غايتِه ومقاصدِه، المنهجِ الحق لفهمِه؛ وهذه التصورات أو الأفكار سابقة بطبيعتها على النظر المنهجي في التفسير، ويمكن أن تنفصل عنه أحيانا، أي أن المفسر السلفي قد يتبع منهج التفسير الموضوعي بالدرجة ذاتها التي يتبعه فيها المفسر المعتزلي، مع أن كلا منهما يلوِّن هذا التفسير بالأصول الفكرية التي ينتمي إليها.

بقيت مسألة أخيرة يثيرها النظر في التفسير الموضوعي، وهي هل يمكن القول حقا بأن التفسير الموضوعي منهج خاص في التفسير؟ بعبارة أخرى: هل المنهج الموضوعي المتبع في هذا التفسير ذو قواعد وأصول تفيد في الوصول إلى نتائج ذات أهمية في العمل التفسيري، من حيث كونه كشفا عن مراد الله في كتابه العزيز؟ أم أنه لا يعدو أن يكون أسلوبا وطريقة في الجمع والتصنيف لا تؤثر جوهريا في المعطى التفسيري، وبالتالي لا مبرر للاشتغال به أصوليا أو منهجيا؟

لا شك أن كثيرا من المصنفين في التفسير الموضوعي حديثا لم يفهموا من التفسير الموضوعي إلا أنه طريقة خاصة وأسلوب معين في التصنيف التفسيري، يقوم أساسا على جمع الآيات مشتركةِ القضية، ثم تفسيرها بالطريقة المعتادة المعهودة، أي أنه عمل شكلي لا يتجاوز أثره حدود الهيكل الخارجي إلى المضمون

---

(١) الجابري، محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم، ص٢٣.

الفعلي للعملية التفسيرية، وعلى هذا جاءت تفاسيرهم الموضوعية خالية من أي عمق أو إضافة في فهم القرآن الكريم[1].

فهل يمكن القول لذلك بأن التفسير الموضوعي ليس تفسيرا أصلا، باعتبار انفكاكه عن تحقيق الغاية التفسيرية من وجهٍ خاص يختلف عن التفسير التحليلي المعهود؟

لا يمكن الحكم مسبقا بأن التفسير الموضوعي يستند إلى رؤية منهجية وقواعد عامة ذات أثرٍ في إدراك مراد النص القرآني، أو أنه يستحق بالفعل اعتبارَه تفسيرا أصلا. إذ إن هذا ما ينبغي أن تتحقق منه الدراسة النقدية والمراجعة العلمية لقواعد هذا التفسير، تدقيقا في مفاهيمه واختبارا لقواعده، ونظرا في الاتساق المنطقي والعلمي الداخلي والخارجي لمنظومة التفسير الموضوعي مفهوما وقواعدَ منهجٍ. وهو ما تسعى هذه الدراسة أساسا لإنجازه والقيام به.



(١) ولعله من المفيد الإشارة هنا إلى أن بعض الموضوعاتيين (أتباع النقد الموضوعي) يرون أن "القراءة الموضوعية ليست قراءة تأويلية ولا تفسيرية ولكنها وصف شامل يمكن تسميته بالجرد أو التنضيد، وغايته تنطوي على تصنيف عناصر المدلول في العمل الأدبي بما يعيده إلى الانسجام في مشهد إدراكي وخيالي فريد، رغبة في السعي نحو التجانس (coherence) هذا التجانس الذي يتجلى في رسم مجموعة العناصر المعروضة للدراسة كنظام (system) متسق ذي خصوصية ". انظر: حسن،عبد الكريم، المنهج الموضوعي، دمشق: شراع، ١٩٩٦، ص٥٤.



الباب الأول

التفسير الموضوعي للقرآن

مفهوماً ونشأةً ومنهجاً

الفصل الأول

التعريف والتوصيف

يهدف هذا الفصل الذي يعد بمثابة المقدمة والأساس الذي سيبنى عليه النقاش في الفصول التالية له إلى أمرين اثنين: أولهما تحديد مفهوم التفسير الموضوعي للقرآن، وإزالة اللبس والاضطراب الذي يحيط بمفهومه، والتمييز بينه وبين مناهج التفسير وأساليبه الأخرى، وثانيهما التوصيف العلمي للتفسير الموضوعي للقرآن من خلال تحديد الأصول والأسس التي يقوم عليها هذا التفسير وتقييمها.

** ** **

المبحث الأول

مفهوم التفسير الموضوعي للقرآن

تفاوتت عبارات العلماء والباحثين الذين اشتغلوا بتوضيح المراد من التفسير الموضوعي للقرآن الكريم (بالمعنى الأخص)، ويمكن أن نلحظ طريقتين في التعريف، ركَّزت إحداهما على تعريف التفسير الموضوعي من جهة المنهج وطريقة البحث، بينما التفتت الطريقة الأخرى إلى بيان مفهوم التفسير الموضوعي. وقد لفَّ هذه التعريفات غموض من جهات مختلفة مما أدى إلى اضطراب في تحديد مفهوم التفسير الموضوعي لدى كثير من دارسيه، وهذا ما يفسر لنا الخللَ الملحوظ في كثير من التفاسير الموضوعية الحديثة، وعجزَ كثير من المفسرين عن تجاوز حدود التفسير التحليلي، إلا في الشكل والأسلوب.

أ. التعريف باعتبار المنهج:

يعد استقراء الآيات القرآنية المتعلقة بموضوع ما ثم تفسيرها عنصرا جوهريا في منهج التفسير الموضوعي، لهذا نجد أن تعريفات كثيرة قد دارت حول هذه النقطة المنهجية، فكانت تحديدات للمنهج وليست تعريفا بالمفهوم، ومن هذه التعاريف:

- تعريف عبد المتعال الجبري للتفسير الموضوعي بأنه: "أن تُجمع الآيات التي في الموضوع الواحد، ولو كانت في سور شتى، وتؤخذ منها العبرة"[1].،

---

(١) الجبري، عبد المتعال الجبري، الضالون كما صورهم القران الكريم، القاهرة: مكتبة وهبة، ط٢، ١٩٨٤، ص٢٨٦.

وعلى هذا المفهوم جرى في كتابه: (الضالُّون كما صورهم القرآن)[1].

– وهو عند محمد عبد السلام أبو النيل: "أن تختار موضوعاً من المواضيع التي يتناولها القرآن الكريم فتجمع الآيات والسور التي وردت بشأنه على نحو يضم أجزاءها ويجمع متفرقها، ويربط بعضها ببعض، فتكتمل بذلك صورة الموضوع، إذ إن القرآن يفسر بعضه بعضاً"[2].

– ويَقرُب منه تعريف الدردير له: "فهو أن نتعرض لموضوع ما ثم نستعرض كلَّ أو معظم ما ورد فيه من آي القرآن الكريم، ثم نقوم بدراسة الموضوع دراسة تحليلية من كل جوانبه في ضوء هذه الآيات مجتمعة، مع المقارنة بين النصوص حتى نخرج في النهاية بتصور واضح عن هذا الموضوع فنتبين موقف الإسلام منه مستنيرين بنور القرآن فيه"[3].

– وهو عند عواض الألمعي: "جمع الآيات المتفرقة في سور القرآن المتعلقة بالموضوع الواحد لفظاً أو حكماً، وتفسيرها حسب المقاصد القرآنية"[4].

وعلى الرغم من وعي بعض الدارسين بالمشكلة التي تعتور هذه التعاريف الإجرائية، وهي التركيز على تحديد المنهج وتفصيله دون بيان المفهوم، وكأن المقصود فقط هو عملية جمع الآيات ودراستها ـ وليس كلُّ جمع لآيات القرآن يعني تفسيراً موضوعياً لها، وإن كان الباحث قد قام بدراستها على حدة[5] ـ إلا

---

(١) وكأن كل ما يمكن أن يُحصَّل من التفسير الموضوعي هو مجرد عبر وإرشادات عامة لا قواعد أو أحكام منضبطة.

(٢) أبو النيل، محمد عبد السلام، دراسات في القران الكريم: التفسير الموضوعي، القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ط٢، ١٩٨٧، ص٢٢.

(٣) بن الدردير، عبد العزيز، التفسير الموضوعي لآيات التوحيد في القران الكريم، القاهرة: مكتبة القران، ١٩٩٠، ص٩.

(٤) الألمعي، زاهر بن عواض، دراسات في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، الرياض: مطابع الفرزدق، ١٩٨٥، ص٧.

(٥) الدغامين، زياد خليل محمد، منهجية البحث في التفسير الموضوعي، ص١٥.

أنهم وقعوا في تعريفهم له في نفس ما أخذوه على غيرهم، من ذلك ـ مثلا ـ ما انتهى إليه حكمت علي حسين الخفاجي من تعريف للتفسير الموضوعي بأنه "معرفة أحوال مجموعة من الآيات القرآنية في موضوع محدد مرتبة على حسب النزول تارة، وغير مرتبة تارة أخرى من حيث دلالتها على مراد الله تعالى لتيسير فهمه إلى المتلقي في كيان واحد وهيئة تركيبية متجانسة لا يفصل بينها فاصل، فيصب ذلك في بحث مستقل يكون موضوعه ما في الآيات من موضوع"[1]. ولا يخفى شبهه بكثير من التعاريف الإجرائية السابقة، إضافة إلى افتقاده خصائص التعريف الأساسية وهي الوضوح والبيان والدقة والاختصار.

لقد وقعت معظم هذه التعريفات في خلط بين تحديد ماهية التفسير الموضوعي، وبين شرح منهجه وتبيان طريقته، فوجدنا معظمها قد مال إلى تحديد المنهج والطريقة دون توضيح الماهية المائزة للتفسير الموضوعي للقرآن عن غيره من أنواع التفسير. ولابد من ملاحظة أن المقصود من هذا التحليل ليس الوصول إلى تحديد منطقي دقيق للتفسير الموضوعي للقرآن، بل الوصول إلى تعريفٍ وافٍ بأجزاء الماهية الجوهرية لهذه الطريقة التفسيرية.

ب. التعريف باعتبار المفهوم:

أما الطريقة الثانية في تعريف التفسير الموضوعي فهي التي تركز على تحديد ماهية هذا التفسير المائزة لها عن طرق التفسير الأخرى من خلال التأكيد على مبدأ التفسير ومحله وغايته، وهي العناصر الجوهرية التي تحدد هذا التفسير بقيد الموضوعي، ومن التعريفات التي اعتمدت هذه الطريقة مثلا:

ما نقله الدغامين عن عبد الجليل عبد الرحيم من تعريفه التفسير الموضوعي

---

(١) نقلا عن: رحماني، أحمد، مصادر التفسير الموضوعي، القاهرة: مكتبة وهبة، ط١، ١٩٩٨، ص ٥٤.

بأنه: "**المنهج الذي يتخذه المفسر سبيلاً للكشف عن مراد الله من خلال المواضيع التي يطرحها والقضايا التي يعالجها، توضيحاً لهداية القرآن، وتجلية لوجوه إعجازه**"[1].

كما أورد له تعريفا آخر هو: "العلم الذي يتخذ من الموضوعات الظاهرة أساسا في الكشف عن منهج القرآن وأسلوبه في معالجتها لها، متخذا من القواعد والشروط المرعية في التفسير سلما للوصول إلى هدي الكتاب وجلال شأنه"[2].

وقد التبست عبارة عبد الرحيم على الدغامين فحسب أن المراد من الموضوعات الظاهرة هو ما يقابل الموضوعات الباطنة أو غير المدركة، وهذا إن صحَّ فهو غريب ومشكل، إذ ما الفرق بين نوعي الموضوعات هذين ولم دخل الظاهر منها في التفسير الموضوعي دون الباطن!

ولكن التدقيق في عبارة التعريفين يُظهر لنا أن كل واحد من هذين التعريفين يعبر عن رؤية للتفسير الموضوعي تختلف عن الأخرى. فالأول منهما يعبر عن موقف من يرى أن مبدأ اختيار الموضوع في التفسير الموضوعي هو الرجوعُ إلى القرآن نفسه والنظرُ في القضايا التي عالجها والكشفُ عن مراد الله فيها.

أما التعريف الثاني فهو قول الذين يرون مبدأ اختيار الموضوع هو الواقع وشؤونه، ثم يلحقون به النظر في القرآن لاستنباط هدايته وإرشاده بشأنه. فالمقصود من "الموضوعات الظاهرة" في تعريف عبد الرحيم إنما هو القضايا الواقعية التي تقع ابتداء خارج النص القرآني ثم ينظر فيه بشأنها.

ومن الذين عُنوا ببيان المفهوم مصطفى مسلم، إذ عرفه بأنه: "علم يتناول القضايا حسب المقاصد القرآنية من خلال سورة أو أكثر"[3]، ولكن تعريفه مع ذلك

---

(١) الدغامين، زياد خليل محمد، منهجية البحث، نقلاً عن عبد الجليل عبد الرحيم، ص١٣.

(٢) الدغامين، زياد خليل محمد، منهجية البحث، ص ١٣.

(٣) مسلم، مصطفى، مباحث التفسير الموضوعي، ص١٦.

لا يخلو من غرابة وغموض، فما المقاصد القرآنية؟ وهل لها ماصدق معروف في علوم القرآن سابق على النظر الموضوعي في القرآن حتى نجعلها معيارا ومستندا يقوم عليه فهمنا للقضايا المفسَّرة موضوعيا؟[١]

وقد عرفه أحمد رحماني بأنه: "منهج مستحدَث في تفسير القرآن يُوظَّف لسبر أغوار الموضوع من خلال القرآن كله أو سورة منه للخروج بتصور حوله أو نظرية فيه"[٢]. ولا أدري ما فائدة قيد "المستحدث" في تحديد مفهوم التفسير الموضوعي الذي سيتقادم بعد حين وتزول عنه هذه الصفة! أي أنه قيد غير جوهري ولا لازم. ثم إن دمج تفسير الموضوع في القرآن والتفسير الموضوعي للسورة في تعريف واحد لا يستقيم على هذا النحو، إذ يستلزم حسب التعريف السابق أن يكون التفسير الموضوعي للسورة هو تناول موضوع ما ورد في سورة ما وتفسيره من خلالها فقط، ولا قائل بذلك، فضلا عن أنه يوقع في التجزيئية التي جاء التفسير الموضوعي لتلافيها.

ومن الباحثين من جعل التفسير الموضوعي للقرآن مندرجا تحت عنوان: (الوحدة الموضوعية في القرآن) وهي "البحث عن القضايا التي عرض لها القرآن في سوره المختلفة، ليظهر ما فيها من معانٍ خاصة تتعلق بالموضوع العام الذي نبحثه، لنحقق الهدف وهو الوحدة الموضوعية للقرآن"[٣].

ويلحظ في هذا التعريف أنه قد جعل غاية التفسير الموضوعي هي إثبات "الوحدة الموضوعية"، بل لقد جعل الغاية نفسها عنوانا للمنهج، مع ما بينهما من فارق. إذ على الرغم من أن التفسير الموضوعي يقوم على القول بوحدة القرآن

---

(١) أي أن المقاصد القرآنية إنما تعرف وتكشف مع التفسير الموضوعي وبواسطته وليس قبله.

(٢) رحماني، أحمد، مصادر التفسير الموضوعي، القاهرة: مكتبة وهبة، ط١، ١٩٩٨، ص ٥٥.

(٣) عبد المطلب، رفعت فوزي، الوحدة الموضوعية للسورة القرآنية، القاهرة: دار السلام، ط١، ١٩٨٦، ص٣٣.

في دلالته على مراد الله عز وجل، كما إن حصيلة هذا التفسير تثبت هذه الوحدة في نهاية المطاف إلا أن التفسير الموضوعي ليس هو عين "الوحدة الموضوعية للقرآن" ولا يصح إطلاقها عليه إلا من باب المجاز المرسل غائيِّ العلاقة.

إذن فحتى التعريفات التي توجهت إلى تحديد مفهوم التفسير الموضوعي للقرآن لم تتفق على مفهوم واحد، بل لقد اعتراها كثير من الغموض والخلل في عملية التحديد المفهومي، ولعل أقرب ما وجدت من تعريف للتفسير الموضوعي للقرآن هو تعريف عبد الجليل عبد الرحيم، ويمكن إعادة صياغته على النحو التالي: (الكشف الكلي عن مراد الله عز وجل في قضية قرآنية بحسب الطاقة البشرية).

يقوم مفهوم التفسير الموضوعي للقرآن إذن على عنصرين رئيسيين:

الأول: (الكُليَّة) فالذي يميز التفسير الموضوعي هو ذلك النظر الكليُّ المتجاوز لجزئيات موضوعه ومفرداته إلى الرؤية الكلية المتحصِّلة من هذه الجزئيات.

الثاني: (القضية) أو الموضوع، إن الذي يعنى المفسر الموضوعي في المحل الأول هو المعاني والأفكار المنبثقة عن الآيات القرآنية، أما الألفاظ أو التراكيب اللفظية فلا تعنيه إلا بما هي دالَّة ومرشدة إلى ذلك الفهم الكلي، كما لا يدخل في مجال التفسير الموضوعي الدراسات التي تسعى للخروج بكليات عن منهج القرآن في أنواع خطابه المختلفة، كخطاب الأمر أو النهي أو التمثيل أو القصة .. إذ لا يتوجه النظر الكلي في هذه الدراسات إلى الأفكار أو القضايا التي يثيرها النص نفسه، بل يتوجه منهجه في التعبير عن هذه القضايا وصياغتها، وهذا أمر آخر لا يدخل مجال التفسير الموضوعي.

ويخرج من هذا التعريف الكشف عن مراد الله في شأن معين من خلال آية واحدة، لأن المراد في آية قد لا يكون مراد الله من المسألة أو القضية عموما، فقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَـٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَـٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] لا تكفي في بيان مراد الله من عدة المطلقة مطلقا. فقولنا في التعريف (مراد الله) بإطلاق،

و(قضية قرآنية) بإطلاق يقتضي شمول النظر واستكماله في القرآن كله بحثا عما يمكن أن يكمل مراد الله من هذه القضية.

وأما قيد (الطاقة البشرية) فلازم للتأكيد على أن التفسير الموضوعي للقرآن - في نهاية الأمر - ليس إلا اجتهادا بشريا قد يخطئ وقد يصيب. فلا يحق لأحد أن يدعي أن ما فهمه من كلام الله هو حقا مراده ومقصوده من كلامه، بل هو ما مكَّنه اجتهاده من فهمه والإحاطة به، وهذا الفهم قد يطابق مراد الله وقد يخالفه. وإذا كان التفسير الموضوعي للقرآن يساعد المفسر على كشف مزيد من أسرار القرآن وحكمه وهداياته، فإن هذا لا يعني أنه يمكنه من حسم القول في مراد الله من كتابه، أو الإتيان بالقول الفصل في تفسيره.

** ** **

المبحث الثاني

التفسير الموضوعي ومناهج التفسير

مع الاتساع والتنوع الذي شهده العصر الحديث في مناهج البحث وفروع العلوم وأساليب التأليف ظهرت في حقل العلوم الإسلامية على تنوعها واختلافها مناهج وطرق جديدة في درس هذه العلوم أو عرضها، ولم يكن علم التفسير بمستثنًى من ذلك، فقد وجدنا فيه أنواعا من التفسير جديدة وأساليب في التصنيف مستحدَثة، من ذلك ما أصبح يسمى بالتفسير العلمي أو التفاسير التربوية المبسطة، إضافة إلى مختلف أنواع التصنيف والفهرسة التي وضعت للقرآن الكريم.

وقد توسع المصنفون المعاصرون في تفريع مناهج التفسير، وفي نسبة صفة المنهج لكثير من الطرق أو الأساليب التفسيرية التي قد لا تملك من شروط المنهج وخصائصه شيئا يذكر، لعدم خصوصيتها العلمية أو إضافتها المعرفية. فهي قد لا تكون سوى تنويعات أسلوبية تدخل في مجملها في إطار التبسيط الذي لجأ إليه كثير من المفسرين لمساعدة العامّة على فهم القرآن، وحثّهم على التعلق به في ظل التدهور العلمي وغياب المعرفة الإسلامية وافتقاد الكفاءة العلمية لدى شريحة واسعة من متعلمي الزمان فضلا عن جهلتهم.

لهذا فليس كل ما سنذكره فيما يأتي من أنواع للتفسير تنطبق عليه صفة المنهج التفسيري بالمعنى الدقيق للكلمة، ولكننا ذكرناها جريا على ما شاع لدى المصنفين في هذا الفن؛ لغرض تحديد ما يعد منها منهجا وما لا يعد، وللتفريق والتمييز بينها وبين التفسير الموضوعي من هاتين الجهتين أيضا: جهة المنهج والمفهوم.

أولاً: التفسير التحليلي والتفسير الموضوعي:

يُعرَّف التفسير التحليلي[1] بأنه ما يكشف عن مراد الله عز وجل من كلامه بحسب الطاقة البشرية حسب ترتيب القرآن وتسلسل آياته التوقيفي. ويتجلى الفرق بينه وبين التفسير الموضوعي للقرآن في عدة نقاط:

١. في التفسير التحليلي يقصد المفسر إلى الكشف عن المعاني التفصيلية للألفاظ والتراكيب والآيات التي يعرض لها في محلها من السورة، وذلك من أجل فهم آيات السورة كما جاءت في سياقها من السورة دون الالتفات إلى الآيات التي تتقاطع مع ما يفسره من حيث المعنى إلا بالقدر الذي يخدم فهمه وإدراكه لهذه الآيات.

٢. في التفسير التحليلي يلتزم المفسر بالترتيب التوقيفي للآيات والسور، كما هو في المصحف، أما في التفسير الموضوعي فلا يلتزم بذلك الترتيب، وإنما يلتزم بترتيب آخر تفرضه طبيعة الموضوع وبنيته الفكرية، هذا إذا تغاضينا عما شرطه البعض في التفسير الموضوعي من ضرورة ترتيب آيات الموضوع حسب نزولها بعد انتزاعها من سورها[2].

٣. في التفسير التحليلي قد يعالج المفسر عدة مواضيع بحسب ما يرد في الآيات والسور التي يتناولها، بينما لا يُعنى المفسر الموضوعي إلا بما يخدم موضوعه[3].

---

(١) ويطلق عليه أيضا التفسير التقليدي، والتفسير الترتيبي، والتفسير التجزيئي. وإن كنت أرى أن اصطلاح "التفسير الترتيبي أو التجزيئي" هو أقرب إلى المفهوم المقصود، ذلك أن كلا التفسيرين تحليلي بوجه ما، فالتفسير الموضوعي يقوم على تحليل النصوص التي يعرض لها بالتفسير، أما كون التفسير الترتيبي تقليديا فهذا أمر آنيٌّ تاريخي لا يشير إلى مفهوم هذا التفسير الخاص، فهو وصف غير لازم ولا مميِّز، إذ سيصبح التفسير الموضوعي تقليدا متبعا بعد زمن، وقد أصبح كذلك إلى حد ما.

(٢) الفرماوي، عبد الحي، البداية في التفسير الموضوعي، بدون ناشر، ط١، ١٩٧٦، ص٥٢.

(٣) المصدر نفسه، ص٥٢.

٤ . ومما ذكره البعض فرقا بين نوعي التفسير هذين أن المفسر في التفسير التحليلي يتعرض للألفاظ والآيات القرآنية بالشرح والتحليل، بما يتفق ومنهجه التفسيري وثقافته الخاصة، أما في التفسير الموضوعي فلا يشرح من ذلك إلا ما يحتاجه للوصول لغرضه، ويكشف له عن غوامض موضوعه [١]، حيث يحاول المفسر الموضوعي الجمع بين هذه المدلولات التفصيلية، والتنسيق بينها ليستخرج من مجموعها نظرية قرآنية واقعية متكاملة[٢]. وهذا الفرق ظاهري في حقيقة الأمر، ذلك أن المفسر الموضوعي وإن لم يكن مطالبا في إطار التفسير الموضوعي بشرح وتفصيل كلِّ الألفاظ والتراكيب التي تعرض له في الآيات التي يحصرها، إلا أنه ينبغي أن يكون على إحاطة ودراية بالمدلولات التفصيلية لها قبل الشروع في التفسير الموضوعي.

٥ . ومما أضافه البعض أيضا أن المفسر في التفسير التحليلي ينظر في القرآن وسوره وآياته، يبدأ منه وينتهي إليه، بينما يبدأ المفسر الموضوعي من الواقع الذي يعيش فيه، ويدرك حاجات الأمة والإنسانية في عصره على مختلف جوانبها؛ فكرية سلوكية.. وبعدما يعي هذه الحاجات الواقعية ويحسن تشخيصها يتوجه إلى القرآن ليتفاعل معه ويتعلم منه ويعرف رأيه في هذه الحاجات والقضايا، فهو دائم الربط بين الواقع الذي تعيشه أمته وبين القرآن[٣]. ولكن هذا التوصيف غير دقيق ولا لازم، فقد يكون المفسر التحليلي ذا اهتمام ورعاية للنظر في الواقع، لا يغادر آية إلا وينظر فيما يتصل بها من قضايا الواقع ومشكلات المجتمع، وأوضح مثال على تفسير تحليلي اتخذ الواقعُ والتاريخُ منه مكانا جوهريا هو تفسير المنار.

---

(١) المصدر نفسه، ص٥٢.

(٢) الخالدي، صلاح عبد الفتاح، التفسير الموضوعي، ص٤٣ .

(٣) المصدر السابق، ص٤٢.

ثانياً: التفسير الموضوعي والتفسير الإجمالي:

١. إن صاحب التفسير الإجمالي، وإن كان يعمد إلى الآيات القرآنية قاصداً إلى معاني جملها متتبعاً ما ترمي إليه من مقاصد وما تهدف إليه الجمل من معان، مبيناً لهذه المقاصد وموضحاً لهذه المعاني، بوضع كل ذلك في إطار من العبارات التي يصوغها من ألفاظه؛ فإنه يسير في تحقيق هذا غير مخالفٍ ترتيب المصحف، على خلاف الحال مع التفسير الموضوعي[١].

٢. في التفسير الموضوعي يهدف الباحث إلى خدمة موضوع واحد، ويظل ملتزماً بالعمل في إطاره، ثم يتم له بحثه في منهجية وموضوعية تمكنه من إبراز كل نواحيه، أما في التفسير الإجمالي فإن المفسر لا يهدف إلى موضوع واحد، بل يتناول في تفسيره كل ما تشير إليه الآيات بترتيبها المصحفي من مواضيع دون أن يربط هذه الآيات الواردة في هذا الموضوع بأخرى في نفس الموضوع، إلا إذا كان ذلك بطريقة إجمالية يستسيغها الجمهور[٢].

ثالثاً: التفسير الموضوعي والتفسير المقارن:

يهدف التفسير الموضوعي إلى دراسة موضوع واحد، بينما يهدف التفسير المقارن إلى بيان الآيات القرآنية على وفق ما كتبه جمعٌ من المفسرين، إذ يعمد المفسر فيه إلى جملة من الآيات في مكان واحد، ويستطلع آراء المفسرين سلفاً أو خلفاً، يوازن بين الاتجاهات المختلفة والمشارب المتنوعة فيما سلكه كلٌّ منهم في تفسيره وما انتهجه في مسلكه[٣]، وقد يتسع للمقارنة بين الكتب السماوية،

---

(١) الفرماوي، عبد الحي، البداية في التفسير الموضوعي، ص٥٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٥٣.

(٣) الفرماوي، عبد الحي، البداية في التفسير الموضوعي، ص٥٤؛ العمري، أحمد جمال، دراسات في التفسير الموضوعي للقصص القرآني، ص٤٤، وكلاهما عن أحمد الكومي.

أو بين ما ورد في القرآن وما ورد في السنة[1]، فلا صلة إذن لأحد هذين المنهجين بالآخر.

ولعل بعض الباحثين قد وُفِّق حينما ضم هذه الطرق الثلاثة من التفسير (التحليلي، الإجمالي، المقارن) تحت عنوان واحد هو "التفسير الموضعي" أي ذلك النمط من التفسير الذي يرجع فيه المفسر إلى موضع واحد من القرآن متتبعاً ترتيب الآيات في سورها، وهذا اللون قد يكون بالمأثور أو الرأي المحمود، وقد يكون تحليلياً عند التفصيل أو إجمالياً عند الاختصار، وقد يكون مقارناً إذا اتبع المفسر منهج الموازنة[2].

كما يمكن أن نصطلح لهذه الأنواع على اختلافها عنوان (التفسير التجزيئي) في مقابل إطلاق صفة (التوحيدي)[3] على التفسير الموضوعي. وفي كل الأحوال فهما (الموضعي/التجزيئي، والموضوعي/التوحيدي) متكاملان، ولا غَناء للثاني عن الأول[4].

رابعاً: التفسير الموضوعي والتفسير التحليلي الموضوعي:

يمكن القول إن التفسير التحليلي الموضوعي[5] هو نتيجة تلاحم منهجين تفسيريين هما التفسير التحليلي المعروف والتفسير الموضوعي "المحدَث": فالتفسير التحليلي الموضوعي يلتزم طريقة التفسير التقليدية في تتبع تفسير الآيات والسور حسب ترتيبها في المصحف، وإن لم يلتزم تفسير كل الآيات التي تمر معه، كما أنه

---

(١) العمري، أحمد جمال، دراسات في التفسير الموضوعي للقصص القرآني، ص٤٥.

(٢) الخالدي، صلاح عبد الفتاح، التفسير الموضوعي، ص٤٠ - ٤١.

(٣) باعتبار أنه يوحد بين هذه الآيات، ويوحد بين مدلولاتها ضمن مركب نظري واحد. باقر الصدر، محمد، التفسير الموضوعي، ص٣١.

(٤) المصدر نفسه، ٤٤ - ٤٥.

(٥) ويطلق عليه أيضا التفسير التقليدي الموضوعي.

لم يلتزم الالتزام الكامل بمواضيع محددة يعمد إليها من أول الأمر، ولكنه يقف أمام الآيات التي تثير مواضيع يراها ضرورية فيتوسع في تفسيرها مستعينا بآيات القران الأخرى[1]. فهو تفسير جامع لمنهجي التفسير الترتيبي منه والموضوعي، ترتيبي بلحاظ أن المفسر يسير في تنفيذه من أول المصحف الشريف حتى آخره آية فآية وهو موضوعي باعتبار الهدف الذي ينشده المفسر منه حيث يهدف إلى فرز المواضيع التي تشكل مداخل أو مفاتيح إلى الآية[2].

خامساً: التفسير الموضوعي والمقال التفسيري:

يعد المقال التفسيري طريقة جديدة في التفسير اتسعت لكل النظرات والآراء والمحاولات الناضجة أو الفجة في تفسير الآيات القرآنية أو الاستشهاد بها في موضوع ما بما يخلع عليها نوعاً من التفسير، ولكنه يقف به عند مستوى المقال ولا ينتقل به إلى مستوى منهجي آخر كالمنهج الموضوعي[3]. وحقيقة الأمر أننا لا نستطيع القول بأن المقال التفسيري منهج جديد مستقل للتفسير، إذ لا يحمل مواصفات المنهج ولا شروطه، فلا مميِّز له عن التفسير التقليدي إلا اختصاره وتركيزه على نقطة واحدة صغيرة، إضافة إلى أنه لا ينتسب غالبا إلى التفسير، إذ يقع القرآن بالنسبة له موقعَ الاستشهاد لا الاستنباط، وتأييدَ الرأي أو المذهب لا ابتدائه منه.

سادساً: التفسير الموضوعي والتفسير الارتباطي (أو التفسير الكلي الشمولي):

يرى ناصر مكارم شيرازي أن للبحث التفسيري أشكالا متعددة متصاعدة في

---

(١) شريف، محمد إبراهيم، اتجاهات التجديد، ص ٤٣٦.

(٢) البنا، مهدي عبد الرسول، التفسير المرشد لرفسنجاني: مشروع رؤية لدائرة معارف قرآنية، قضايا إسلامية، عدد ٧، ١٩٩٩، ص ٣٦٥ - ٣٦٦.

(٣) شريف، محمد إبراهيم، اتجاهات التجديد، ص٤٦٦.

التطور بدءا من تفسير مفردات القران فالتفسير الترتيبي فالتفسير الموضوعي فالتفسير الارتباطي (الحِلَقي) الذي يراه مرحلة متقدمة على التفسير الموضوعي. إذ يعمد فيه المفسر إلى النتائج التي وصل إليها في التفسير الموضوعي ثم يوظفها في بناء الشكل الجديد من أشكال التفسير.

وتكون وظيفة المفسر هنا أن يشرع بإنجاز قراءة تأملية في العلاقة التي تصل بين المواضيع والقضايا القرآنية ثم تأمل العلاقة بينها وبين مواضيع الوجود وقضايا العالم على أساس وحدة النسيج القائمة أصلا والتي تصل بين كتابي الوجود والتنزيل.. فمثلا يمكن أن يدرس على أساس هذا الشكل التفسيري نوع العلاقة الارتباطية القائمة بين الإيمان والتقوى والجهاد[١].

ثم يرى بعد هذا المستوى مستوًى آخر هو التفسير الكلي أو الشمولي حيث ينهض المفسر بمهمة وصل المحتوى القرآني بكامل مفرداته ومعانيه ومفاهيمه وقضاياه بعالم الوجود.. إذ يفرض التفسير الشمولي الكلي على المفسر أن يبادر إلى اكتشاف الرابطة التي تصل كتابي التكوين والتدوين ليكون أحدهما مفسرا للآخر، إذ يقرأ المفسر مواضيع الوجود من خلال القرآن والعكس[٢].

ولكن هذا التمييز فيه نظر من جهتين: الأولى أن كثيرا من المفسرين الموضوعيين عدّوا النظر في الواقع ابتداء أو انتهاء عنصرا أساسيا في التفسير الموضوعي.

الثانية: إن القول بأن العمل على وصل المحتوى القرآني بالواقع وقضاياه يعد نوعا من أنواع التفسير خروج بالتفسير عن مفهومه، باعتباره كشفا عن مراد الله من كلامه، وإن كان لزوم هذا العمل وأهميته لا ينكران.

---

(١) توفيق، خالد، أشكال البحث التفسيري عند ناصر مكارم شيرازي، قضايا إسلامية، عدد ٧، ١٩٩٩، ص٤٠٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٠٥.

سابعاً: التفسير الموضوعي وتفسير القرآن بالقرآن:

يخلط كثير من دارسي التفسير الموضوعي بين تفسير القرآن بالقرآن والتفسير الموضوعي حيث ينسبون التفاسير التي اعتمدت تفسير القرآن بالقرآن منهجا أساسيا لها أو حتى فرعيا إلى التفسير الموضوعي، الأمر الذي يحتاج إلى مزيد تفصيل وتدقيق.

يعد تفسير القرآن بالقرآن وسيلة أو نوعا من التفسير التحليلي الترتيبي والمفسر في إطار هذا المنهج يسير مع المصحف، ويفسر آياته تدريجا بما يؤمن به من أدوات ووسائل للتفسير من الظهور[1] أو المأثور من الأحاديث، أو بلحاظ الآيات التي تشترك مع تلك الآية في مصطلح أو مفهوم، بالقدر الذي يلقي ضوءا على مدلول القطعة القرآنية التي يراد تفسيرها مع أخذ السياق الذي وقعت فيه بعين الاعتبار في كل تلك الحالات[2].

فالغاية الأصلية لتفسير القرآن بالقرآن إذن هي الكشف عن المدلول اللفظي الذي تحمله الآية محلُّ التفسير، فالهدف هنا هو هدف جزئي لأنه يقف دائما عند حدود فهم هذا الجزء أو ذلك من النص القرآني ولا يتجاوز ذلك غالبا[3]. أما أن يكرس المفسر نفسه لدراسة موضوع واحد في القرآن جامعا آياته مقارنا بينها ناظرا إليها بلحاظ شمولي بغية الخروج بنظرية أو نسق نظري كلي فذلك ما يسمى التفسير الموضوعي.

والتفسير الموضوعي ـ برغم انفصاله هذا ـ لا يعدو أن يكون وليدا أصيلا

---

(١) يعرف الظهور في أصول الفقه بأنه: دلالة اللفظ على معنى يحتمل غيره احتمالا مرجوحا. انظر: الآمدي، سيف الدين، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٨٤، ٣/٥٨.

(٢) باقر الصدر، محمد، التفسير الموضوعي، ص١٦.

(٣) المصدر نفسه، ص١٨.

لتفسير القرآن بالقرآن: نشأ في أحضانه وبدأ لونا من ألوانه، ثم أصبح ذا سمات متميزة مستقلة بعد نموه واتساعه[1]. وهذا شبيه باستقلال تفسير القرآن بالقرآن كوسيلة وأداة من أدوات التفسير الكثيرة التي كان يستعين بها المفسر قديما. إذ أصبح طريقة منفردة برأسها في التفسير اعتمدها بعض المفسرين المحدثين مثل عبد الكريم الخطيب في "التفسير القرآني للقرآن" وكذلك محمد الشنقيطي في "أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن"، ولا يمكن القول، بأي حال، بأن هذه الأعمال التفسيرية تندرج في نسق التفسير الموضوعي.

ولكن البعض يذهب إلى القول بأن المهتم بالتفسير الموضوعي لا يخرج في عمله بصورة أو أخرى عن دائرة تفسير القرآن بالقرآن، حيث إنه منشغل دائما بضم وحدات إلى وحدات وفروع إلى فروع.. يقارن كلا منها بغيره ويستعين ببعضها على فهم بعض، كي يصل في النهاية إلى الصورة الشاملة التي يريدها[2].

أي أن الخيط الذي بين التفسير الموضوعي وتفسير القرآن بالقرآن خيط دقيق جدا، إذ بشيء من الاستطراد والتوسع في ربط الجزيئات بالكليات والفروع بالأصول يصبح المفسر داخلا في إطار التفسير الموضوعي، وبشيء من الوعي بالبناء الخاص بكل سورة والالتزام بمقتضياته يخرج المفسر من الإطار السابق، ويكون التفسير الموضوعي لديه مجرد لون من ألوان تفسير القرآن بالقرآن، أو وسيلة من وسائله يلجأ إليها كلما دعت الضرورة كما يلجأ إلى بقية الوسائل وإلى جميع المصادر والأدوات التي تساعده في أداء مهمته[3].

قد يبدو هذا التوصيف سليما من ناحية الشكل أو المنهج، حيث إن شبه التفسير الموضوعي بتفسير القرآن بالقرآن إنما يُتصور جزئيا من جهة الشكل ومنهج

---

(1) عبد الهادي، عبد المقصود، تفسير القرآن بالقرآن، ص ٢٠٣ .

(2) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

(3) المصدر السابق، ص ٢٠٤.

البحث فكلاهما يقومان على جمع الآيات المتعلقة بمعنى ما. ولكن الأمر ليس كذلك من جهة الهدف والمقصد من التفسير، الأمر الذي يُعدّ جوهريا في التمييز بين مناهج التفسير لما له من انعكاس على طريقة التفسير ومنهجه ذاته.

وعليه فإن ما سنستعرضه من محاولات تفسيرية قديمة نسبها كثيرون إلى التفسير الموضوعي إنما تنتمي في غالبها إلى تفسير القرآن بالقرآن، الذي يعد بذاته بذرة وأصلا للتفسير الموضوعي في الشكل والأسلوب العام له فحسب.



المبحث الثالث

أصول التفسير الموضوعي للقرآن وأسسه

أولا: الترتيب الموضوعي وسؤال المشروعية

على الرغم من أن تدبر القرآن وتفسيره أمر متفق على مشروعيته بل ووجوبه، ولكن سؤال المشروعية مبعثه اختلاف المنهج في التفسير الموضوعي عنه في التفسير التحليلي من حيث اعتماده ترتيبا خاصا للقرآن ليس هو الترتيب التوقيفي المعتمد، مما قد يوهم انتهاكا لتوقيفية الترتيب القرآني. فهل التفسير الموضوعي مأمور به على الجملة، أم أنه يوقع في محظور منهي عنه؟

إن كل شكل من أشكال الفهم العميق لمعاني القرآن ينبني على أصل الأمر بتدبر القرآن المستنبط من قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [ص: ٢٩] وقوله: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُواْ ٱلْقَوْلَ أَمْ جَآءَهُم مَّا لَمْ يَأْتِ ءَابَآءَهُمُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [المؤمنون: ٦٨] وقوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد: ٢٤] وتدبر القرآن هو فهم معانيه من أجل إظهار برهانه وأدلته الشاهدة على صدقه، وتتضافر الأدلة المعتبرة الأخرى على إثبات هذا الأصل من أحاديث نبوية وأقوال للعلماء.

والمقصود أن التفسير الموضوعي يندرج ضمن هذا الأمر العام إذ هو تدبر وفهم عميق للقرآن الكريم، بل إن التفسير الموضوعي بصفة خاصة يعد استجابة لقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] فقد وردت هذه الآية في سياق عام يرتبط بالحض على

الجهاد بالنفس والمال ومواجهة القاعدين والمعوِّقين والتنديد بهم، ومن هؤلاء المعوِّقين المنافقون الذين يقترح عليهم القرآن جوابا على ترددهم وتشككهم خطة الاحتكام في أمر القرآن إلى إدراكهم وتدبر عقولهم، يقول ابن كثير "فلو كان القرآن مفتعلا مختلَقا كما يقوله من يقول من جهلى المشركين والمنافقين في بواطنهم لوجدوا فيه اختلافا كثيرا، أي اضطرابا وتضادا كثيرا، أي وهذا سالم من الاختلاف والاضطراب فهو من عند الله"[1]. ووجه الاستدلال بالآية: أن من أبرز مزايا المنهج الموضوعي اكتشاف تكاملية وتناسق معاني نصوص القرآن، وعدم تناقضها أو اختلافها وهو نفس ما أمرت به الآية، ولهذا السبب فالتفسير الموضوعي أحقُّ بهذه الآية من غيره[2].

ذكر بعض العلماء أيضا في مورد احتجاجهم للتفسير الموضوعي قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ﴾ [الزمر: ٢٣] ليقرروا أن المثاني صفة للقرآن، بمعنى أن بعض آيات القرآن ناظر إلى بعضها الآخر، فقد نقل الطبري عن الحسن قوله في تفسير المثاني قال: (ثنى الله فيه القضاء، تكون السورة فيها الآية في سورة أخرى تشبهها) أي أن هناك سندا قرآنيا للتفسير الموضوعي باعتباره قائما على ما وصف القرآن به نفسه، وما يعنيه ذلك من لفت الأنظار[3]. وقد حمَّل أحدهم لفظ "الترتيل" الوارد في القرآن الكريم معنى الجمع الموضوعي لآيات القرآن الكريم عند محاولة تفسيرها وفهمها، ونفى أن يكون له صلة بمعنى التلاوة، فالترتيل عنده هو أخذ الآيات المتعلقة بالموضوع الواحد وترتيلها بعضها وراء بعض[4]، وهذا توجيه تحكُّمي لمعنى "الترتيل" في القرآن الكريم، ففي

---

(١) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ١/ ٥٣٠.

(٢) الرضي، عبد الباسط، المنهج الموضوعي، ص ١٩٢.

(٣) سجادي، إبراهيم، آفاق التفسير الموضوعي في القرن الهجري الأخير، الحياة الطيبة، عدد ٨، السنة الثالثة، شتاء ٢٠٠٢، ص١٨١، نقلا عن جوادي آملي.

(٤) شحرور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، القاهرة: سينا للنشر، ط١، ١٩٩٢، ص١٩٧.

الاستعمالات الأربعة التي جاء فيها لفظ"الترتيل" لا توجد إشارة دلالية واحدة تدل على أن المقصود هو الترتيل الموضوعي، فإذا كان "الصف على نسق معين" هو أحد معاني الترتيل[1]، فكيف حدد أن المراد هنا هو الصف الموضوعي لا سواه. ثم إن كان كذلك فكيف لم يفعله رسول الله ﷺ وقد أمره الله به ﴿وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلًا﴾ [المزمل: ٤]، بل الله عز وجل نفسه لم يفعله ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً ۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا﴾ [الفرقان: ٣٢] إذ لم يرتب القرآن موضوعيا كما هو معلوم، وهذا ما اضطر ذلك القائل إلى جعل معنى الترتيل هو الإنزال التدريجي للقرآن وليس دفعة واحدة[2]!

وقد أُضيفَ إلى دواعي الاشتغال بالتفسير الموضوعي مبررٌ عملي، وهو أن شوط التفسير الترتيبي شوط طويل جدا؛ لأنه يبدأ من الفاتحة وينتهي بالناس، ويحتاج هذا الشوط من أجل إكماله إلى فترة زمنية طويلة أيضا، ولها لم يحظ من علماء الإسلام إلا عدد محدود بهذا الشرف العظيم، شرف مرافقة الكتاب الكريم من بدايته إلى نهايته[3].

أما فيما يتعلق بالسؤال الثاني وهو المحاذير التي قد ينطوي عليها التفسير الموضوعي، فإن هذه إنما تُتصور من جهة اتباعه ترتيبا في التفسير يخالف ما عليه المصحف. وقد أثار هذه القضية محمد عزة دروزة (١٩٨٤م)[4] في مقدمة تفسيره،

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(٣) الرضي، عبد الباسط، المنهج الموضوعي، ص١١٣.

(٤) مؤرخ وسياسي ومجاهد فلسطيني، سجنه الفرنسيون من٣٩ - ١٩٤١، مثَّل فلسطين في مجلس الجامعة العربية في بداية نشأتها، وقد خلَّف الكثير من المؤلفات والدراسات التي تزيد على سبعة وعشرين مؤلفا، كما نشرت له بحوث ومقالات في العديد من الصحف والمجلات، ومن كتاباته في التفسير: تفسيره الشهير (التفسير الحديث) و(الدستور القرآني في شئون الحياة)و (القرآن والملحدون).

وتساءل عن مشروعية تفسير القرآن بشكل يخالف ما عليه ترتيب المصحف، لا سيما وهو يرى ضرورة تفسيره حسب ترتيب نزوله التاريخي لما في ذلك من متابعة أطوار التنزيل ومراحله بشكل أوضح وأدق[1]. وقد قلَّب دروزة وجوه الرأي حول محاذير هذه الطريقة التي تشترك مع طريقة التفسير الموضوعي في عدم مراعاة ترتيب المصحف العثماني، وخلص إلى النتائج الآتية:

١- إن عملية التفسير ليست هي المصحف المتعبَّد بتلاوته، إذن فالمسُّ بقدسية المصحف مسألة مستبعدة فهي محفوظة إذ إن آيات القرآن هي هي، والكتاب الكريم محفوظ بين دفتيه ولا يسمح لأحد بالتصرف فيه جزئيا أو كليا.

٢- إن هذا المنهج عملية علمية وفنية في فهم القرآن.

٣- إن هناك محاولات عديدة لتفسير سور القرآن وآياته بشكل مستقل ولم يقل أحد من العلماء إن ذلك يمس بقدسية المصحف وهذه النتائج تنطبق على التفسير الموضوعي كما لا يخفى[2].

وتأسيسا على ذلك اعتبر منهجه في درس القرآن منهجا مشروعا، لا سيما أنه عزز ذلك بفتوى عالمين طلب منهما المشورة فأذنا له واستحسنا طريقته وهما: أبو اليسر عابدين مفتي سوريا، والشيخ عبد الفتاح أبو غدة[3]. فإذا أضيف إلى ذلك تشجيع كثير من العلماء لهذا النهج في التفسير بل ومحاولاتهم التطبيقية فيه تكون مسألة الشرعية قد حسمت حيث استندت إلى أسس قوية وأدلة معتبرة[4].

---

(١) دروزة، محمد عزة، التفسير الحديث، ١/ ٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨ - ٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩.

(٤) الرضي، عبد الباسط، المنهج الموضوعي، ص ١٩١ - ١٩٣.

ثانياً: وحدة النص القرآني

يحتاج أي منهج أو نظرية جديدة إلى دعائم وأسس علمية يقوم عليها حتى تتحقق له قيمته العلمية. والتفسير الموضوعي الذي يقوم أصلا على فكرة الوحدة الموضوعية الكلية للقرآن يحتاج لحجيته وثبوتيته إلى البرهان على وجود هذه الوحدة الموضوعية، وإلا فمن قال إن للقرآن وحدة موضوعية وما مستنده في ذلك وبرهانه؟

لقد استقر الرأي لدى علماء القرآن على أن القرآن الكريم يعد كله نصًّا واحدا يعتمد بعضه على بعض ويحيل بعضه إلى بعض، لذلك نجد معظمَ المفسرين مؤكِّدين على أولوية تفسير القرآن بالقرآن وفضلها على طرق التفسير الأخرى. فابن عطية مثلا يصوغ هذا المعنى بقوله: "المنهج السليم للتفسير: أن يتناول المفسر الآيات التي يفسر بعضها بعضا، ولا ينبغي له أن يبني حكما، أو يقرر رأيا أو يكشف معنى إلا بعد استيفاء هذا المعنى وهو تفسير القرآن بالقرآن"(١).

ومن جانب آخر فقد اعتمد كثير من علماء القرآن تشبيه النص القرآني بالسورة الواحدة أو بالكلمة الواحدة أحيانا، من حيثياتٍ عدّة، منها ما يتصل بتماسكه وانسجامه وتناسبه، ومنها ما يتصل بإحالة بعضه إلى بعض وتفسير بعضه بعضا، تخصيصا أو تقييدا أو تفصيلا.

فقد اختلف المفسرون في (لا) عند قوله تعالى: ﴿لَآ أُقۡسِمُ بِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾ [القيامة: ١] فمنهم من رأى أنها زائدة، أي أقسم بيوم القيامة، ومنهم من لم ير زيادتها، ورأى فيها البعض ردًّا "لكلام قد تقدم من الكفار فإن القرآن كله كالسورة الواحدة فيجوز أن يكون الادعاء في سورة والرد عليهم في أخرى فيجوز الوقف على "لا" هذه"(٢)، يقول الزركشي: "وهذا أولى من دعوى الزيادة لأنها تقتضي الإلغاء

---

(١) ابن عطية ، المحرر الوجيز،٤/١. وسيأتي تفصيل هذه النقطة لاحقا لا حقا.

(٢) الزركشي ، بدر الدين ، البرهان ، ١٥٧/٣.

وكونها صدرَ الكلام يقتضي الاعتناء بها وهما متنافيان"[١].

كما نقل القرطبي في تفسيره عن الجرجاني قوله: "وقال الجرجاني خطاب الجن مع الإنس وإن لم يتقدم للجن ذكر كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَوَارَتۡ بِٱلۡحِجَابِ﴾ وقد سبق ذكر الجن فيما سبق نزوله من القرآن والقرآن كالسورة الواحدة فإذا ثبت أنهم مكلَّفون كالإنس خوطب الجنسان بهذه الآيات، وقيل الخطاب للإنس على عادة العرب في الخطاب للواحد بلفظ التثنية"[٢].

أمّا علماء الأصول فقد اختلفت طريقة معالجتهم لهذه المسألة، إذ تعرضوا لها في أثناء حديثهم في مسألة المطلق والمقيد، واختلفوا في حمل المطلق على المقيد هل هو من وضع اللغة أو بالقياس على مذهبين:

فبعض الشافعية ذهب إلى أن العرب من مذهبها استحباب الإطلاق اكتفاء بالمقيَّد طلبا للإيجاز والاختصار وقد قال تعالى: ﴿إِذۡ يَتَلَقَّى ٱلۡمُتَلَقِّيَانِ عَنِ ٱلۡيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٞ﴾ [ق: ١٧] والمراد (عن اليمين قعيد) ولكن حذف لدلالة الثاني عليه، والقرآن كالآية الواحدة؛ لأن كلام الله تعالى واحد فلا يبعد أن يكون المطلق كالمقيد، والقرآن من فاتحته إلى خاتمته كالكلمة الواحدة فوجب ضم بعضه إلى بعض[٣]. وهذا على خلاف جمهور الشافعية الذين ذهبوا إلى القول بجواز تقييد المطلق بالقياس على ذلك المقيد، وعلى خلاف الحنفية الذين يمنعون تقييد المطلق البتة[٤].

ولكن جمهور الأصوليين من الشافعية[٥] رفضوا احتجاج القائلين بحمل

---

(١) المصدر نفسه، ٤/٣٠٧ - ٣٠٨.

(٢) القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، ١٧/ ١٥٨.

(٣) الزركشي، بدر الدين، البرهان، ٢/١٤١؛ الشيرازي، أبو إسحق، اللمع، ص ٤٤؛ الشيرازي، أبو إسحق، التبصرة، ٢١٤.

(٤) الرازي، فخر الدين، المحصول، ٣/ ٢١٧، الشيرازي، أبو إسحق، اللمع، ص ٤٤.

(٥) وكذلك الحنفية أيضا، انظر: البخاري، عبد العزيز، شرح أصول البزدوي (كشف الأسرار)، ٢/ ٥٢٤.

المطلق على المقيد لفظا، وردوا احتجاجهم بأن القرآن الكريم كالكلمة الواحدة في وجوب ضم بعضه إلى بعض، وأجابوا عنه بما يأتي:

إن القرآن كالكلمة الواحدة في أنه لا يتناقض لا في كل شيء، وإلا وجب أن يتقيد كل عام ومطلق بكل خاص ومقيد، ولوجب أن يخص كل عام فيه، لأن فيه ما هو مخصوص[1].

وقد رأى الإمام الجويني هذا الاحتجاج ضربا من فنون الهذيان، ذلك أن "قضايا الألفاظ في كتاب الله مختلفة متباينة لبعضها حكم التعلق والاختصاص ولبعضها حكم الاستقلال والانقطاع، فمن ادَّعى تنزيل جهات الخطاب على حكم كلام واحد مع العلم بان كتاب الله فيه النفي والإثبات والأمر الزجر والأحكام المتغايرة فقد ادعى أمرا عظيما"[2].

بل إنه خصَّ هذه الوحدة بالصفة القديمة ونفى وجودها في النص القرآني المتلو، فـ"الموصوف بالإتحاد الصفة القديمة المختصة بالذات، وأما هذه الألفاظ والعبارات فمحسوس تعددها، وفيها الشيء ونقيضه؛ كالإثبات والنفي والأمر والنهي إلى غير ذلك من أنواع النقائض التي لا يوصف الكلام القديم بأنه اشتمل عليها"[3].

نستنتج مما سبق: أن جمهور الأصوليين لا يعارضون القول بوحدة النص القرآني من حيث الأصل، ولكنهم وجدوا الاستدلال بها في مسألة المطلق والمقيد وحمل المطلق على المقيد غير دقيق، لما يستلزمه هذا الحمل من شروط وضوابط لا يصح معها القول بعمومية الوحدة القرآنية، ولكنهم جعلوا مفهوم الوحدة القرآنية خاصا بالدلالة على أنه نص متسق متناسب لا اختلاف فيه ولا تناقض. وعليه فإن القول بالوحدة القرآنية ينبغي أن لا يتجاوز الشروط والضوابط التي حددها علماء

---

(١) الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول، ص ٢٧٩؛ الرازي، فخر الدين، المحصول، ٣/ ٢١٧؛ الشيرازي، أبو إسحق، التبصرة، ٢١٤.

(٢) الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول، ص ٢٧٩ - ٢٨٠.

(٣) الزركشي، بدر الدين، البرهان، ٢/١٤١.

الأصول في فهم النص القرآني، والعلاقات الدلالية بين الألفاظ، كالعام والخاص والمطلق والمقيد..

ولقد تناول الإمام الشاطبي مسألة (وحدة القرآن) من زاوية أخرى، وعالجها بأوضح مما فعل سابقوه فوضع بداية التساؤل الآتي: "هل للقرآن مأخذ في النظر على أن جميع سوره كلام واحد بحسب خطاب العباد لا بحسبه في نفسه؟"[1].

وتوضيح هذا أن "كلام الله في نفسه كلام واحد لا تعدد فيه بوجه ولا باعتبار، حسبما تبين في علم الكلام، وإنما مورد البحث هنا باعتبار خطاب العباد تنزُّلا لما هو من معهودهم فيه، هذا محل احتمال وتفصيل"[2]. يفصِّل الشاطبي القول في المسألة مبينا الاحتمالين الموجودين ودليلهما قائلا: "يصح في الاعتبار أن يكون واحدا بالمعنى المتقدم، أي يتوقف فهم بعضه على بعض بوجه ما وذلك أنه يبيِّن بعضه بعضا، حتى إن كثيرا منه لا يفهم معناه حقَّ الفهم إلا بتفسير موضع آخر أو سورة أخرى، ولأن كل منصوص عليه فيه من أنواع الضروريات مثلا مقيد بالحاجيات، فإذا كان كذلك فبعضه متوقف على البعض في الفهم، فلا محالة أن ما هو كذلك فكلام واحد، **فالقرآن كله كلام واحد بهذا الاعتبار**.

ويصح أن لا يكون كلاما واحدا، وهو المعنى الأظهر فيه، فإنه أنزل سورا مفصولا بينها معنى وابتداء، فقد كانوا يعرفون انقضاء السورة وابتداء الأخرى بنزول (بسم الله الرحمن الرحيم) في أول الكلام، وهكذا نزول أكثر الآيات التي نزلت على وقائع وأسباب يعلم من إفرادها بالنزول استقلال معناها للإفهام، وذلك لا إشكال فيه"[3].

إذن فقد اختار الشاطبي القول بعدم وحدة القرآن الكريم باعتباره خطابا للعباد، ووجد أن هذا هو الأظهر والأرجح في المسألة، مع أن ذلك يتعارض

---

(١) الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات، ٣/٣٨١.

(٢) المصدر نفسه، ٣/٣٨١.

(٣) المصدر السابق، ٣/٣٨١ - ٣٨٢.

صراحة مع منهج الشاطبي في النظر الكلي عموما، ومع ما ذكره في كتابه نفسه قبل ذلك بصفحات قليلة!

وهذا ما جعل الشيخ عبد الله دراز يعلق على كلام الشاطبي مستغربا رأيه هذا، مجيبا عما احتج به للقول بعدم الوحدة، بأن القول بوحدة النص القرآني هو "الظاهر الذي يصح التعويل عليه، وأدلته فيه لا تنقض، وأما كونه نزل سورا مفصولا بعضها من بعض ببسم الله.. فلا يقتضي استقلال بعضها عن بعض بالمعنى المراد، وكيف يتأتى بناء المدني على المكي، وأن كلًّا منهما يُبنى بعضه على بعض إذا أخذت كل سورة على حِدتها غير منظور فيها لما ورد في غيرها؟ وأين يكون البيان والنسخ؟ ومعلوم أنه لا يلزم في البيان ولا في النسخ أن يكون المنسوخ والناسخ والمبين والبيان في سورة واحدة فقوله [الشاطبي]: ولا إشكال فيه، غير ظاهر"[1].

هذا ما كان من نظر لعلماء القرآن والأصوليين في مسألة وحدة النص القرآني، أما حديثا فقد نظر الدارسون في هذه القضية وقدموا عددا من الأسس والدعائم التي رأوها صالحة لنهوض فكرة الوحدة الموضوعية والتفسير الموضوعي عليها. كما فعل محمد محمود حجازي في رسالته "الوحدة الموضوعية في القرآن" ١٩٦٨ إذ أقام "الوحدة الموضوعية" على أربع دعائم هي:

١ـ تكرار الموضوع الواحد في القرآن الكريم: وعبر عنها بـ"حتمية التكرار للموضوع الواحد ليتحقق المنهج الموضوعي للقرآن في أداء رسالته"[2]. وفي هذا الكلام مقال، إذ فيه أولا مصادرة على المطلوب، ثم قول بالحتمية حيث لا موجب ولا دليل. أما الأول فأعني به تسليمه المسبق بوجود المنهج الموضوعي للقرآن أو التزام القرآن به، بالرغم من أن بحثه هذا هو في الاستدلال له وإثباته أصلا، فلا يصح أن تبنى إحدى مقدماته البرهانية على القول بوجوده المسبق..

(١) المصدر نفسه، ٣٨١/٣، في الحاشية.

(٢) حجازي، محمد محمود، الوحدة الموضوعية، ص ٣٦.

ثم من قال إن المنهج الموضوعي للقرآن ـ أو لأي كتاب لا يتحقق إلا بالتكرار؟ فهذا ما قد يتحقق بضم المسائل المرتبطة بقضية واحدة تحت عنوان واحد، وكان يمكن ـ في الأصل والأساس ـ أن تدرج القصص تحت عناوين خاصة والأحكام كذلك، كما هو الشأن في غالب ما جرت عليه الكتب المنزلة الأخرى كالتوراة والإنجيل. ولكن لنخرج من إطار العبارات التي طرحها حجازي إلى خلاصة الدعامة الأولى، أو ما يمكن أن يفهم منها بالرغم من أن كثيرا من القضايا التي ذكرها هي محل نقاش واعتراض..

فالموضوع الواحد في القرآن يتم تناوله بطرق مختلفة ومن زوايا متباينة، ولدواعي مختلفة، وعلى الرغم من ذلك تكون طريقة التناول متسقة تمام الاتساق مع وحدة السورة، ثم إذا جمعت الآيات التي هي في موضوع واحد وقد ذكرت في سور متعددة لرأيتها تكون صورة تامة كاملة[1].

ولعلنا نستدرك هنا فنقول إذا كان ضروريا حسب المنهج الذي نزل به القرآن أن يُفرَّق الموضوع في القرآن فإننا لسنا أمام تكرار نحتاج إلى تبريره أو تعليله والبحث عن أهدافه، ولكننا بصدد موضوع ما قضت حكمة الله أن توزع مسائله وقضاياه في كتابه على سور متفرقة وفي سياقات مختلفة له فيها حكم ودلالات، بحيث يشكل كل جزء منها حجرا في البناء الكلي للموضوع كما أراده الله عز وجل أن يكون.

٢ـ <u>ذكر الموضوع غير تامٍّ في السورة</u>: إن عدم استيفاء الموضوع في السورة الواحدة من القرآن ـ في معظم الأحيان ـ بحيث تحيط هذه السورة بكافة جوانبه إحاطة تامة كاملة، بحيث يتم الاستغناء بها عما ورد في سائر السور الأخرى من المعاني يدفع إلى البحث عن الجوانب المكمِّلة له في السور الأخرى، إذا أردنا أن ندرك الموضوع ونحيط به.

---

(١) المصدر نفسه، ص٥٤.

٣- كمال الوحدة الموضوعية وتناسقها من جميع السور التي تكرر فيها الموضوع: ولا يبدو أن هذا الكلام يشكل دعامة أصلا، إذ هو القضية التي نبحث عن دعائمها وأصولها وهي الفرضية التي نبحث عن برهانها، فلا يمكن القول إن أحد دعائم الوحدة الموضوعية هو كمالها في جميع السور، وإلا لزم الدور كما لا يخفى. ولكن لعل حجازي أراد شأنا آخر يمكن أن يفهم من كلامه اللاحق؛ وهو أن التجربة التفسيرية بعد معايشة القرآن تظهر أن جمع آيات الموضوع الواحد في القرآن تؤدي إلى الخروج برؤية كلية ووحدة موضوعية.

ولهذا درس موضوعين من القرآن ليثبت وجود هذه الوحدة: الأول مسؤولية المرأة، والثاني: دراسة خبرة بعض الأمم السابقة مع أنبيائهم. وخلاصة فهمه لمسؤولية المرأة في القرآن ـ مثلا ـ هي: تكامل جوانب هذا الموضوع في سور متعددة، فقد جعلها مسؤولة عما يخصها ويختص بها من حمل ورضاع وعِدَّة صداق، كما جعلها مسؤولة مسؤولية كاملة عن عملها كإنسانة، فهي تحاسب على العمل إن خيرا فخير وان شرا فشر[1].

٤- عدم كمال الوحدة الموضوعية بالنسبة لكل سورة ذكر فيها الموضوع على حدة: وهذه الدعامة في حقيقتها تكرار للدعامة الثانية، إذ يطرح حجازي فيها سؤالا محددا هو: هل يعطينا الموضوع الذي تعدد نزوله في السور صورة كاملة عن الموضوع في السورة الواحدة، أم لا يعطينا هذه الصورة بالنسبة لكل سورة ولكن من المجموع يعطينا صورة كاملة؟

يجيب عن ذلك قائلا: "إذا دققت في المعاني الكثيرة التي تعرض لها السورة تجد أن المعنى مع إخوته قد أدى الغرض منه ولكنه في حد ذاته يحتاج إلى شيء آخر دقيق جدا، تجده يحتاج إلى بيان أو توضيح أو إطلاق أو تخصيص أو زيادة، فإذا ما ذهبت إلى السورة الثانية وجدتها كذلك، ولكنها بلون ثان

(١) المصدر السابق، ص١٠٠ .

ووضع ثان ونظام ثان بل وجدت جرسها اللفظي وأسلوبها وبدءها ونهايتها وعلاجها للمشكلات أو سردها قد يأخذ وجها آخر غير ذلك السابق"[1].

وقد اختبر حجازي هذه الدعامة إذ قدَّم دراسة خاصة لسورة المائدة أخذ منها موضوعا محددا هو العقود والمواثيق وتساءل: هل هذا الموضوع تم استيفاء ذكره في السورة، أم أن جوانبه لم تستكمل إلا بنصوص سور أخرى؟ وقد أسفر الاختبار التطبيقي عن ضرورة ضم نصوص أخرى إلى ما يوجد في سورة المائدة حتى تستكمل عناصر الموضوع وتجتمع جوانبه.

ثالثاً: أهمية النظر الموضوعي في القرآن

لقد رأى كثير من دعاة العمل بالمنهج الموضوعي في التفسير أن فيه من سعة الأفق والقدرة على التجدد والتطور والإبداع ما لا يتوفر مثله للتفسير الترتيبي التحليلي، وذلك ـ كما يرى الصدر ـ لأن التجربة البشرية تغني هذا التفسير بما تقدمه له من مواد، ثم تطرح هذه المواد بين يدي القرآن الكريم لكي يستطيع المفسر أن يستحصل الأجوبة من القرآن. وهذا هو الطريق الوحيد للحصول على النظريات الأساسية للإسلام وللقرآن تجاه موضوعات الحياة المختلفة.

وهنا قد يعترض علينا سائل قائلا: وما هي الضرورة اللازمة إلى تحصيل هذه النظريات الأساسية؟ وما الضرورة التي تدعو لأن نفهم نظرية الإسلام في النبوة مثلا بشكل عام، أو أن نفهم نظرية الإسلام في سنن التاريخ وفي التغيير الاجتماعي، أو أن نفهم نظرية الإسلام في الاقتصاد الإسلامي أو عن السماوات والأرض بشكل عام؟ ما الضرورة إلى كل هذا وقد رأينا النبي ﷺ لم يعط هذه النظريات على شكل نظريات محدودة أو بصيغ عامة، وإنما أعطى القرآن بهذا الترتيب للمسلمين؟ فما الداعي لأن نتعب أنفسنا في تحصيل هذه النظريات

---

(١) المصدر السابق، ص١١٣.

وتحديدها بعد أن لاحظنا أن النبي ﷺ قد اكتفى بإعطاء هذا المجموع وهذا الشكل المتراكم بهذا الشكل؟!

إن هناك ضرورة أساسية لتحديد هذه النظريات وتحصيلها، ولا يمكن أن يفترض الاستغناء عن ذلك، وتفصيل هذه الإجابة نجده عند باقر الصدر (١٩٨٠م)[1] حيث يقول: إن النبي ﷺ كان يعطي هذه النظريات ولكن من خلال التطبيق ومن خلال المناخ القرآني العام الذي كان يبينه في الحياة الإسلامية. فقد كان كل مسلم في إطار هذا المناخ يفهم هذه النظرية ولو فهما إجماليا ارتكازيا، لأن المناخ والإطار الروحي والاجتماعي والفكري والتربوي الذي وضعه النبي ﷺ كان قادرا على أن يعطي النظرة السليمة والقدرة السليمة على تقييم المواقف والمواقع والأحداث[2].

ويضرب على ذلك مثالا تقريبيا: حالة إنسان يعيش داخل عُرِف لغة من اللغات، وإنسان يريد أن يفهم كيف تنتقل أذهان أبناء هذه اللغة وأبناء هذا العرف إلى معاني لغتهم؟ وكيف يحددون المعاني من الألفاظ، هنا توجد حالتان: أن نأتي بهذا الإنسان ونجعله يعيش في أعماق هذا العرف وهذه اللغة فترة طويلة من الزمن فيتكون لديه الإطار اللغوي والإطار العرفي الذي يستطيع من خلاله أن يتحرك ذهنه وفقا لما يريده العرف واللغة منه لأن مدلولات اللغة وقواعدها موجودة وجودا ارتكازيا في ذهنه. إن اللفظة السليمة والتقييم السليم للكلمة الصحيحة وتمييزها عن الكلمة غير الصحيحة تكون موجودة عنده باعتبار أنه عاش عمق اللغة وعاش وجدانها وإطارها وكذلك عاش تطبيقها، هذه هي الحالة الأولى.

---

(١) مفكر ومصلح وفيلسوف شيعي، ولد في الكاظمية من ضواحي بغداد في١٩٣٥م. درس في النجف الأشرف، واحتل فيه مكانة بارزة، له الكثير من الكتابات منها: فلسفتنا، واقتصادنا، والأسس المنطقية للاستقراء، ودروس في علم الأصول، ومحاضراته القرآنية، ساهم في الحركة الإسلامية في العراق، أعدمه النظام العراقي في ١٩٨٠.

(٢) باقر الصدر، محمد، التفسير الموضوعي، ص ٣٦.

أما الثانية فنلحظها إذا كان الإنسان خارج مناخ تلك اللغة وخارج عرفها وأردت أن تنشئ في ذهنه القدرة على التمييز اللغوي الصحيح، ترى كيف تستطيع أن تنشئ في ذهنه القدرة على التمييز اللغوي الصحيح؟

إن ذلك يكون عن طريق الرجوع إلى قواعد تلك اللغة، حينئذ لا بد من أن ترجع إلى ذلك العرف الذي تربى فيه ذلك الإنسان الذي أشرنا إليه في الحالة الأولى، إنك ترجع إلى ذلك العرف لكي تستنتج منه القواعد العامة والنظريات العامة. إن هذا الأمر هو نفس ما وقع بالنسبة إلى علم اللغة العربية، كيف أن ابن اللغة لم يكن بحاجة إلى أن يتعلم علوم العرب في البداية؟ لأنه كان يعيش في أعماق عرف اللغة لكن بعد أن ابتعد عن تلك الأعماق، وبعد أن اختلفت الأجواء وبعد أن ضعفت اللغة وبعد أن تراكمت لغات أخرى اندست إلى داخل حياة هؤلاء، بعد كل ذلك بدأ هؤلاء يحتاجون إلى علم اللغة وبدأوا يحسون بالحاجة إلى نظريات اللغة لأن الواقع لا يسعفهم بنظرة سليمة[1]. إذن فلا بد من علم ولا بد من نظريات، لكي يفكروا ولكي يناقشوا ولكي يتصرفوا لغويا وفقا لتلك القواعد والنظريات. .كان هذا مثالا تقريبيا لأجل توضيح الفكرة.

فإن لم يتلق الصحابة الذين عاشوا في كنف الرسول ﷺ هذه النظريات بصيغ عامة، فقد تلقوها تلقيا إجماليا، وانتقشت في أذهانهم وسرت في أفكارهم، فلقد كان المناخ العام والإطار الاجتماعي والروحي والفكري الذي يعيشونه مساعدا على تفهم هذه النظريات ولو تفهما إجماليا وعلى توليد المقياس الصحيح في مقام التقييم. أما حيث لا يوجد ذلك المناخ، وحيث لا يوجد ذلك الإطار، فإن الحاجة إلى دراسة نظريات القرآن والإسلام تكون حاجة حقيقية ملحة، خصوصا مع بروز النظريات الحديثة التي أعقبها تفاعل كبير بين إنسان العالم الإسلامي وإنسان العالم الغربي بكل ما يملك هذا الإنسان من رصيد

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٧.

عظيم، ومن ثقافة متنوعة في مختلف مجالات المعرفة البشرية[1].

إن هذا التفاهم حينما وقع بين إنسان العالم الإسلامي وإنسان العالم الغربي أدى بالإنسان المسلم إلى أن يجد نفسه أمام نظريات كثيرة في مختلف مجالات الحياة، فكان لا بد من تحديد موقف الإسلام من هذه النظريات؛ من أجل ذلك كان لابد من أن يستنطق نصوص الإسلام، ويتوغل في أعماق هذه النصوص لكي يصل إلى مواقف الإسلام الحقيقية سلبا وإيجابا ولكي يكتشف نظريات الإسلام التي تعالج نفس هذه المواضيع التي عالجتها التجارب البشرية في مختلف المجالات.

إذن فالتفسير الموضوعي في هذا المقام هو أفضل الاتجاهين في التفسير إلا أن هذا الحكم لا ينبغي أن يكون المقصود منه الاستغناء عن التفسير التجزيئي، فالمسألة هنا ليست مسألة استبدال، وإنما هي مسألة ضم الاتجاه الموضوعي في التفسير إلى الاتجاه التجزيئي، أي افتراض خطوتين: الخطوة الأولى هي التفسير التجزيئي والأخرى هي التفسير الموضوعي[2].

ولكن تساؤلا مهما يفرض نفسه هنا، وقد صاغه محمد عبد الله دراز[3] من قبل، وهو: هل القرآن كتاب نظري؟ أو هل يمكن أن يلتمس فيه ما يلتمس من المؤلفات والأعمال الفلسفية؟[4]

يقدم دراز لهذا التساؤل إجابة نظرية محكمة في بداية دراسته المشهورة، ثم

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٨.

(٢) باقر الصدر، محمد، التفسير الموضوعي، ص ٣٨، الحكيم، باقر، علوم القرآن، ص٢٧٨ - ٢٧٩.

(٣) محمد عبد الله دراز: فقيه متأدب، مصري أزهري، كان من هيئة كبار العلماء بالأزهر، من أشهر كتبه (دستور الأخلاق في القرآن) وهو في الأصل دارسة قدمها لنيل الدكتوراه في باريس عام ١٩٤٩. توفي في ١٩٥٨م.

(٤) دراز، محمد عبد الله، دستور الأخلاق في القرآن، ص ١٣.

يبرهن على ذلك باستخراج النظرية الأخلاقية من القرآن الكريم.

وخلاصة ما توصل إليه دراز: أن القرآن ليس عملا فلسفيا، بمعنى أنه ليس ثمرة فلسفة، كما أنه لا يستخدم طرق الاكتساب الفلسفي، ولا يتبع طرق التعليم التي يتبعها الفلاسفة من تعريف وتقسيم وبرهنة.. وغيرها، فهذه جميعا لا تؤثر إلا على جانب واحد من النفس، هو الجانب العقلي، على حين أن للقرآن منهجه الذي يتوجه إلى النفس بأكملها، فهو يقدم إليها غذاء كاملا يستمد منه العقل والقلب نصيبا متساويا[1].

هكذا يفارق التعليمُ القرآني التعليمَ الفلسفي، في المصادر وفي المناهج، ولكن هل يتفارقان كذلك في موضوعهما وفي هدفهما؟

إن للفلسفة في جانبها الأسمى وللدين في جميع أشكاله موضوعا مشتركا هو: حل مشكلة الوجود، أصله ومصيره، وتحديد الطريقة الحكيمة والمثلى للسلوك، ولتحصيل السعادة[2].

فالقرآن حين يعرض نظريته عن الحق وعن الفضيلة لا يكتفي دائما بأن يذكر بهما العقل، ويثير أمرهما باستمرار أمام التفكر والتأمل، وإنما يتولى هو بنفسه التدليل على ما يقدم، ويتولى تسويغه.. إن القرآن الكريم يمد الفلسفة بمادة غزيرة في الموضوعات والاستدلالات[3].

ولا ريب أن القرآن لا يقدم إلينا هذه الحقائق الأساسية مجتمعة في صورة نظام موحد، ولكنه مشتمل على جميع العناصر الضرورية للفلسفة الدينية: أصل الإنسان ومصيره، أصل العالم ومصيره، ومبادئ السبب والغاية، والنظام الاجتماعي.. وتبقى مهمة المفسر الموضوعي أن يكشف عن هذه الفلسفة، بتحصيل النظريات المختلفة الكامنة في النظم القرآني في مختلفة جوانب الفكر والحياة.

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤ ـ ١٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٥.

الفصل الثاني

نشأة التفسير الموضوعي للقرآن وتطوره

لا يختلف الباحثون في التفسير وعلوم القرآن على أن مصطلح «التفسير الموضوعي» حديث النشأة جديد الظهور، وإن كانوا قد يختلفون في تحديد زمن ظهور هذا المصطلح واستخدامه وشيوعه.

ولكن إذا نظرنا إليه من جهة المفهوم أو المنهج فهل سنجد له من أصول أو نماذج تطبيقية في أعمال المفسرين في العصور المتقدمة؟ وهل من دلائل في كتب المتقدمين تشير إلى إدراكهم لهذا المنهج التفسيري الخاص؟ أم هو منهج في التفسير حديث النشأة مفهوما ومصطلحا، ولا يمت بصلة - اللهم إلا في الظاهر[1] - إلى أي منهج أو شكل تفسيري سابق؟

ثم كيف تطورت فكرة التفسير الموضوعي في العصر الحديث: ما هو أصل نشأتها؟ وكيف تطورت الصيغ المنهجية لهذا النوع من التفسير؟ وما المدارس التي نشأت حول هذا التفسير؟ وما طبيعة الاختلافات بينها؟



(١) باعتبار أنك لا تكاد تعدم أصلا لكل فكرة حديثة في أقوال السابقين، ولكن ذلك إنما يكون من حيث الظاهر لا من حيث حقيقة الأمر وجوهره.

المبحث الأول

الأصول التاريخية للتفسير الموضوعي للقرآن

يُعنى هذا المبحث بمناقشة مختلف الآراء التأريخية لفكرة التفسير الموضوعي للقرآن، مع اعتبار الاختلاف في مفهوم الفكرة المؤرخ لها،أي (التفسير الموضوعي للقرآن) نفسِه، سببا أساسيا في تعدد التأصيلات التاريخية واختلافها، إضافة إلى الاختلاف في مفهوم الأصل نفسه. إذ لا بد من التنبيه على أن البحث التأريخي هنا ليس بحثا في الأصول العلمية أو القواعد التي يمكن أن يستند إليها التفسير الموضوعي للقرآن، ولكنه بحث في التطبيقات والكتابات التاريخية التي احتوت بذور المنهج الموضوعي في التفسير ومبادئه الأولية.

أولا: التفسير الموضوعي المأثور:

يرى بعض الباحثين[1] أن لبنات هذا اللون من التفسير وعناصره الأولى كانت موجودة منذ عصر التنزيل في حياة رسول الله ﷺ. ويستدلون على ذلك بما ورد عن النبي ﷺ من أحاديث تدل على أنه قد جمع دلالات الآيات وفسر بعضها ببعض ـ حينما كان يسأل عن تفسير بعض الآيات، من ذلك مثلاً: ما رواه الشيخان وغيرهما عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: لما نزلت هذه الآية: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] شقَّ ذلك على الناس، فقالوا: يا رسول الله وأيُّنا لا يظلم نفسه؟ قال: (إنه ليس الذي تعنون، ألم تسمعوا ما قال

---

(١) انظر: مسلم، مصطفى، مباحث في التفسير الموضوعي، ص ٢١.

العبد الصالح: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣] إنما هو الشرك)[1].

روى البخاري أن رسول الله ﷺ فسر مفاتح الغيب في قوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: ٥٩] فقال: (مفاتح الغيب خمس: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌۢ﴾ [لقمان: ٣٤])[2].

ومن هذا القبيل ما كان يلجأ إليه الصحابة من الجمع بين الآيات القرآنية التي يظن بها بعضهم التعارض، من ذلك مثلاً ما رواه البخاري: قال رجل لابن عباس: (إني لأجد في القرآن أشياء تختلف علي؛ قال: ﴿فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠١] ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَآءَلُونَ﴾ [الصافات: ٢٧] ﴿وَلَا يَكْتُمُونَ ٱللَّهَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٤٢] ﴿وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٢٣] فقد كتموا في هذه الآية، وقال تعالى: ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ ۚ بَنَىٰهَا﴾ [النازعات: ٢٧] إلى قوله: ﴿وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ﴾ [النازعات: ٣٠] فذكر خلق السماء قبل الأرض ثم قال: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًا ۚ ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [فصلت: ٩] إلى قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ [فصلت: ١١] فذكر في هذه خلق الأرض قبل خلق السماء، وقال: وكان الله غفورا رحيما عزيزا حكيما سميعا بصيرا فكأنه كان ثم مضى. فقال [يعني ابن عباس]: فلا أنساب بينهم في النفخة الأولى، ثم ينفخ في الصور فصعق من في السماوات ومن في الأرض إلا من شاء الله فلا أنساب بينهم ثم ذلك ولا يتساءلون، ثم في النفخة الآخرة أقبل بعضهم على بعض يتساءلون؛ وأما قوله: ﴿مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ ﴿وَلَا يَكْتُمُونَ ٱللَّهَ

---

(١) البخاري، كتاب التفسير: ٢٠/٦؛ مسلم، كتاب الإيمان: ٨٠/١.

(٢) البخاري، كتاب التفسير: ١٩٣/٥.

حَدِيثًا ﴾ فإن الله يغفر لأهل الإخلاص ذنوبهم، فقال المشركون تعالوا نقول لم نكن مشركين، فختم على أفواههم فتنطق أيديهم، فعند ذلك عرف أن الله لا يكتم حديثا وعنده يود الذين كفروا؛ وخلق الأرض في يومين ثم خلق السماء ثم استوى إلى السماء فسواهن في يومين آخرين، ثم دحا الأرض؛ ودحوها أن أخرج منها الماء والمرعى وخلق الجبال والجمال والآكام وما بينهما في يومين آخرين، فذلك قوله دحاها وقوله خلق الأرض في يومين، فجُعلت الأرض وما فيها من شيء في أربعة أيام وخلقت السماوات في يومين. وكان الله غفورا رحيما، سمى نفسه بذلك وذلك قوله أي لم يزل كذلك؛ فإن الله لم يرد شيئا إلا أصاب به الذي أراد. فلا يختلف عليك القرآن فإن كلا من ثَمَّ الله)[1].

ولهذا المنهج آثاره في أقوال المسلمين الأوائل، فقد روى عن علي بن أبي طالب في وصف القرآن أنه (كتاب الله تبصرون به تنطقون به وتسمعون به وينطق بعضه على بعض ويشهد بعضه على بعض)[2].

ويلحظ في هذه الأمثلة كلها أنها إنما تندرج تحت نوع تفسيري خاص هو تفسير القرآن بالقرآن، فهي بذور هذه الطريقة في التفسير وأصولها الأولى، ولا يمكن بحال جعلها من التفسير الموضوعي لسببين: الأول: أن المقصود الأصلي في هذه الآثار هو توضيح الآية المشكلة بآية أخرى تحلُّ إشكالها، أو تبيين آية مجملة بآية أخرى من القرآن فحسب، وليس هذا مقصود التفسير الموضوعي، الذي يرمي أساسا إلى الكشف عن مراد الله في كامل النص القرآني بخصوص قضية من القضايا، والسبب الثاني: أن التفسير الموضوعي ما كان له أن يظهر في ذلك الحين أصلا، لأن خصائصه ودواعيه لم تكن موجودة في عصر الرسالة والعصور الإسلامية المبكرة، فهو تفسير كتابي بالدرجة الأولى، ولا يمكن أن

(١) البخاري، التفسير: ٦/٣٦.

(٢) الزبدي، كاصد، منهج الطوسي في تفسير القرآن، ص٢٠٦ ـ ٢٠٧.

ينقل شفاها على النحو الذي كانت تجري عليه طريقة التفسير في ذلك الزمان، كما أن العناية كانت متوجهة إلى فهم جزئيات القرآن وتفاصيله، ولم يصلوا بعد إلى طور العناية بالنظر الكلي والبحث الشمولي، بدليل أن القواعد الكلية في كثير من المعارف الإسلامية لم تظهر إلا في عصور لاحقة.

ففي هذا التأصيل إذن بعض التجوز، وهو إن صح فإنما يصح تأصيلا لتفسير القرآن بالقرآن وليس للتفسير الموضوعي، ولا يقال إن التفسير الموضوعي يرد في أصله إلى تفسير القرآن بالقرآن، وعليه يصح هذا التأصيل؛ لأن التشابه بين طريقتي التفسير هاتين في الشكل والمبدأ العام وهو ضم آية من القرآن إلى أخرى نائية عنها في المصحف، وليس في المقصد والمفهوم والمنهج، وهو مقصود هذا التأصيل.

ثانيا: الدراسات التأسيسية في علوم القرآن:

أرَّخ كثير من الباحثين[1] للتفسير الموضوعي بدءا من القرن الثاني الهجري، حين كتب قتادة بن دعامة (١١٨هـ) كتابه "الناسخ والمنسوخ"، ثم تلاه أبو عبيدة معمر بن المثنى (٢١٠هـ) فكتب "مجاز القرآن"، ثم أبو عبيد القاسم بن سلام (٢٢٤هـ) في كتابه "الناسخ والمنسوخ" أيضا، وعلي ابن المديني (٢٣٤هـ) في "أسباب النزول"، والسجستاني (٣٣٠هـ) في "غريب القرآن"، و"أمثال القرآن" للماوردي (٥٤٠هـ)، و"مجاز القرآن" للعز بن عبد السلام (٦٦٠هـ)، و"أقسام القرآن"و"أمثال القرآن" لابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، ثم خلفهم علماء كثر كتبوا على هذا النهج محتذين خطاهم في القصد إلى نوع من

---

(١) انظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ١/١٥٠؛ القطان، مناع، مباحث في علوم القرآن، القاهرة: مكتبة وهبة، ط٥، ١٩٨١، ص ٣٠٥؛ الدغامين، زياد خليل محمد، منهجية البحث، ص ١٨؛ مسلم ، مصطفى، مباحث في التفسير الموضوعي، ص٢٠.

أنواع الخطاب القرآني يجمعون ما تفرق منه ويفردونه بالبحث والدرس. ويمكن تصنيف هذه العلوم في نوعين:

الأول: يتعلق بدراسات حول القرآن مثل علم أسباب النزول أو المكي والمدني، فهذه لا يمكن أن تعد من التفسير الموضوعي لأنها دراسات تنطلق من خارج النص القرآني وإن ألقت عليه ضوءا.

الثاني: دراسات لها ارتباط بصميم النص القرآني كالناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه غير أنها لا تستهدف استنباط موقف نظري من القرآن الكريم في موضوع من المواضيع، كما لا تراعي من جهة ثانية الوحدة المنطقية في تتبع الموضوع، بل تسير وفق تلك الخطة المألوفة التي تبدأ من أول المصحف إلى آخر آية بشكل متسلسل[١].

إن هذه العلوم وإن عالجت موضوعا مفردا إلا أنها لا تدخل في نطاق التفسير الموضوعي للقرآن، لأن الموضوع المدروس في هذه العلوم لم يقصد به حقيقةُ التفسير، ولا التعرفُ على موقف القرآن تجاهه، وإنما هي دراسات لأنواع خاصة من الخطاب القرآني؛ وضعت لتكون دعامة لغيرها من العلوم[٢]، وهي لا تعدو كونها تجميعا لعدد من قضايا التفسير التجزيئي لُحظ فيما بينها شيء من التشابه[٣].

فإذا نظرنا فيما كتبه ابن القيم في "أقسام القرآن" و"أمثال القرآن" فلن نجد فيهما غير دراسة أسلوبية في القرآن الكريم. فالقسم والمثل أسلوبان من أساليب البيان العربي استخدمهما القرآن، قام ابن القيم بدراسة عناصرهما ووظائفهما ودلالاتهما وخصائصهما في القرآن، كما درس غيره الفعل أو اسم التفضيل في القرآن. وإنما يشتبه هذا النوع من الدراسات بالتفسير الموضوعي من جهة حصره لجميع موارد

---

(١) الرضي، عبد الباسط، المنهج الموضوعي، ص١٧٧.

(٢) الدغامين، زياد خليل محمد، منهجية البحث، ص١٩.

(٣) باقر الصدر، محمد، التفسير الموضوعي، ص ٢٤.

ومظان وروده في القرآن[١]؛ فابن القيم مثلا - في دراسته للقسم قد حصر جميع مواضع القسم "المُقسَم به"[٢] و"المُقسَم عليه"[٣]، وعمل على مطابقة القسم للمقسم عليه[٤]، والإشارة إلى حسن ارتباط المقسم به بالمقسم عليه[٥] في ذلك كله. وتجدر الإشارة إلى أنه في ذلك كله إنما كان يقتفي أثر شيخه ابن تيمية[٦].

ومن الدارسين من رأى في بعض الدراسات القرآنية ذات الطابع اللغوي أساسا للتفسير الموضوعي[٧]، مثل ما كتبه مقاتل بن سليمان البلخي (١٥٠هـ) في "الأشباه والنظائر في القرآن"، ويحيى بن سلام (٢٠٠هـ) في "التصاريف"، والراغب الأصفهاني (٥٠٢هـ) في "المفردات"، وابن الجوزي (٥٩٧هـ) في "نزهة

---

(١) لذلك لم يجد أمين الخولي في صنيع ابن القيم في "أقسام القرآن" إلا نظرات عامة لصنيع القرآن في الأقسام "دون أن يستقصي النظائر ويتولاها بالتفسير المقابل الذي يستعان فيه على فهم بعض القرآن ببعض فهما يعطي الفكرة الموحدة عن المنهج القرآني في القسم بشيء خاص، ويحصي ما ورد من ذلك فينظر في جملته، وإن كان قد ألمَّ بشيء من ذلك إلماما سريعا لا يشفي" انظر: الخولي، أمين، الأعمال المختارة، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٩٦، ص٣٦.

(٢) ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر، التبيان في أقسام القران، تحقيق عصام فارس الحرستاني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١٠، ١٩٩٤، ص١٧.

(٣) المصدر نفسه، ص١٩.

(٤) أنظر مثلا: المصدر نفسه، ص٨٠.

(٥) انظر: المصدر نفسه، ص٨٠.

(٦) ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر، أمثال القران، تحقيق ناصر بن سعد الرشيد، مكة المكرمة: مطابع الصفا ط٢، ١٩٨٢، ص١٧. فقد أشار ابن تيمية في ما كتبه من تفسير إلى أنواع الأمثال في القرآن (التمثيل الجزئي والكلي)، بل لقد استقرأ آياتها أيضا، وما تعلقها بها أيضا. انظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، دقائق التفسير، تحقيق: محمد السيد الجليند، دمشق وبيروت: مؤسسة علوم القران، ط٢ ١٩٨٤، ٢٠٩/١ - ٢١١.

(٧) مسلم، مصطفى، مباحث في التفسير الموضوعي، ، ص ٢٠ .

الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر" وغيرهم، وكان الغالب على هذه المؤلفات درس الجانب اللغوي للكلمات الغريبة التي تتعدد دلالاتها حسب الاستعمال.

ولا يخفى ما في هذا التأصيل من تجوّز، إذ إن هذا المنهج اللغوي أداة من أدوات التفسير الموضوعي وعنصر من عناصر المنهج فيه، وليس تفسيرا موضوعيا بحد ذاته، وإن اعتمد طريقة الاستقراء، فهذا التشابه الجزئي في المنهج لا يقتضي الاتفاق في مفهوم التفسير الموضوعي للقرآن، وهو المقصود بالتأصيل أساساً.

ثالثا: المعتزلة وفكرة التفسير الموضوعي:

هضم المعتزلة ما في القرآن من مواضيع بحكم أن النص القرآني كان مدار احتجاجهم ودفاعهم. ومكنتهم ثقافتهم الفلسفية المنطقية من النظرة الشاملة والتقصي الجزئي لآي القرآن وموضوعاته[1].

من ذلك - مثلا - ما كتبه الجاحظ في موضوع النار في القرآن مبرزا مواطن تعظيمها فيه، بادئا ببني إسرائيل ونار القربان: " فمن مواضعها التي عظمت بها أن الله عز وجل جعلها لبني إسرائيل في موضع امتحان إخلاصهم وتعرف صدق نياتهم، فكانوا يتقربون بالقربان فمن كان منهم مخلصا نزلت نار من قبل السماء حتى تحيط به فتأكله، فإذا فعلت ذلك كان صاحب القربان مخلصا في تقربه، ومتى لم يروها وبقي القربان على حاله قضوا بأنه مدخول القلب فاسد النية؛ ولذلك قال تعالى في كتابه: ﴿ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ عَهِدَ إِلَيۡنَآ أَلَّا نُؤۡمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأۡتِيَنَا بِقُرۡبَانٖ تَأۡكُلُهُ ٱلنَّارُۗ قُلۡ قَدۡ جَآءَكُمۡ رُسُلٞ مِّن قَبۡلِي بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَبِٱلَّذِي قُلۡتُمۡ فَلِمَ قَتَلۡتُمُوهُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ [آل عمران: ١٨٣].

والدليل على ذلك قد كان معلوما قال تعالى: ﴿قَدۡ جَآءَكُمۡ رُسُلٞ مِّن قَبۡلِي

---

(١) الجويني، مصطفى الصاوي، مناهج في التفسير، الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧١، ص١٥٨.

بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَبِٱلَّذِى قُلْتُمْ﴾ [آل عمران: ١٨٣] ثم إن الله ستر على عباده وجعل بيان ذلك في الآخرة، وكان ذلك التدبير مصلحة ذلك الزمان ووفق طبائعهم وعللهم، وقد كان القوم من المعاندة والغباوة على مقدار لم يكن لينجع فيهم ويكمل لمصلحتهم إلا ما كان في هذا الوزن فهذا باب من عظم شأن النار في صدور الناس.

ومما زاد في تعظيم شأن النار في صدور الناس قوله تعالى: ﴿وَهَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ * إِذْ رَءَا نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ ٱمْكُثُوٓاْ إِنِّىٓ ءَانَسْتُ نَارًا لَّعَلِّىٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى ٱلنَّارِ هُدًى * فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ يَٰمُوسَىٰٓ * إِنِّىٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ [طه: ٩-١٢] وقال عز وجل: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى ٱلْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِۦٓ ءَانَسَ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ ٱمْكُثُوٓاْ إِنِّىٓ ءَانَسْتُ نَارًا لَّعَلِّىٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ * فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ مِن شَٰطِئِ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّىٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[1] [القصص: ٢٩].

ومن ذلك نار إبراهيم قال تعالى: ﴿قَالُواْ سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُۥٓ إِبْرَٰهِيمُ * قَالُواْ فَأْتُواْ بِهِۦ عَلَىٰٓ أَعْيُنِ ٱلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ﴾ [الأنبياء: ٦٠-٦١] ثم قال: ﴿قَالُواْ حَرِّقُوهُ وَٱنصُرُوٓاْ ءَالِهَتَكُمْ إِن كُنتُمْ فَٰعِلِينَ﴾ [الأنبياء: ٦٨] ثم أتبع ذلك بفصل عن تنويه القرآن بشأن النار؛ وكونها من المنافع والمرافق وأيضا وسيلة عذاب وعقاب[2].

ولربما أمكن إيجاد المزيد من الأمثلة لولا أن كتابات المعتزلة قد ضاع معظمها فلم يصلنا إلا القليل منها. ولربما كانت عودة الاهتمام بالعقل والتأكيد على مكانته في العصر الحديث مرتبطة بخيط دقيق مع ظهور التفسير الموضوعي عند المعتزلة؛ خاصةً في ذلك الوقت المبكر من تاريخ العلوم الإسلامية. ويمكن

---

(١) الجاحظ، عمرو بن بحر، الحيوان، ٧٢١/٤.

(٢) المصدر السابق، ٧٤٢/٤.

ملاحظة هذا في بدايات نشأة التفسير الموضوعي مع مدرسة المنار وهي التي بدأت بالدعوة إلى التجديد في العلوم الإسلامية وإعادة العقل إلى مكانته فيها.

رابعا: تفسير القرآن بالقرآن:

لقد سبق التمييز بين التفسير الموضوعي وتفسير القرآن بالقرآن، وإثبات عدم إمكانية ردِّ التفسير الموضوعي إلى تفسير القرآن بالقرآن إلا بشيء من التجوّز؛ لاختلافهما في الأدوات والمقاصد والمنهج. لهذا فإن ما سيأتي ذكره لا يندرج اصطلاحا أو مفهوما في التفسير الموضوعي، ولكن يمكن عده من الإرهاصات التي تطورت مع الزمن حتى تشكل مفهوم التفسير الموضوعي.

تحتوي مصنفات أوائل المفسرين على أمثلة معدودة تقوم على تتبع المفسر للآيات القرآنية المتعلقة بمعنى من المعاني القرآنية واستخدامها في تقديم قول كلي في تلك المعاني أو الاستفادة منها في توضيح الآية التي وقع في سياق تفسيرها التتبع والجمع. فالطبري (٣١٠هـ) قد يستعين على فهم المعنى في بعض الآيات بتتبع كل ما يتصل به من المعاني في بقية القرآن ثم يدرس الجميع دراسة شاملة يتضح فيها الجزء بالكل أو تتضح فيها الأجزاء كلها باكتشاف ما بينها من علاقات[1]، بل إن قتادة (١١٧هـ) قد قام بنوع من التتبع الموضوعي وإن كان بصورة مجملة إذا ما قورن بتفصيل الطبري[2].

وكذلك الطوسي[3] (٤٦٠هـ) كان يرى أن القرآن كالسورة الواحدة[1]، وهذا

---

(١) جعفر، عبد المقصود عبد الهادي، تفسير القرآن بالقرآن، ص ٧٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٣) محمد بن الحسن بن علي البغدادي، لقب بـ"شيخ الطائفة"، مفسر، وصفه السبكي بـ "فقيه الشيعة ومصنفهم". ولد بـ"طوس" بخراسان سنة ٣٨٥ هـ، تصدى للتدريس في بغداد وفي مشهد الكاظميين، ودرس الفقه والحديث والكلام والتاريخ. وله (الاستبصار) و(التهذيب) في الحديث. انظر: الزِّرِكْلِيَ: ٦ / ٨٤: ٨٥.

يعني أن له وحدة معنوية شاملة وإن تناثرت آياته وتباعدت سوره وأجزاؤه، وقد صرح في بعض المواضع أن من الآي ما تفسره آيات أخر وتبينه، وقد يفسر الطوسي الآية بأكثر من آية كأنما يستقرئ المعنى الواحد من مواضعه المتعددة في القرآن(٢).

وقد خلص ابن تيمية أيضا في مقدمته التأصيلية لعلم التفسير إلى أن خير طرق التفسير هي أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أُجمل في موضع بُسط في موضع آخر، وما ذكر موجزا جاء مفصلا في آية أخرى(٣). ولكن ابن تيمية لم يقف عند حدود طريقة تفسير القرآن بالقرآن بل تجاوزها قليلا حتى اقتربت إلى حد ما من منهج التفسير الموضوعي، كما جاوز قصد تفسير آية من القرآن بأخرى إلى قصد الكشف عن مراد الله في قضية من القضايا أو مفهوم من المفاهيم القرآنية، وقد وجدنا ذلك في دراسات قليلة متناثرة قام بها ابن تيمية وإن لم تشكل منهجا مطردا لديه، ولعل ذلك يرجع إلى أنه لم يكتب في التفسير كتابا مستقلا كاملا(٤)، مما حال دون نضوج الفكرة لديه أو تطورها. ومن هذه الدراسات

---

(١) الطوسي، أبو جعفر، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق أحمد حبيب قصير العاملي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت، ٤١١/٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٢٦/١ - ٢٢٧. كما فعل مثلا مع مسألة النظر ومعناه في القرآن، ص٢٢٩ - ٣٣١.

(٣) ابن تيمية، تقي الدين، مقدمة في أصول التفسير، بيروت: دار ابن حزم، ط٢، ١٩٩٧، ص٨٤. وقد طبق هذا المنهج في كثير مما ورد عنه من تفسير، فنراه مثلا يسوق للتأكيد على أن الإسلام دين جميع الأنبياء جميع الآيات التي تدل على هذا المعنى، وكذلك فعل في موضوع الشكر، والشفاعة، وكذلك حين فرق بين "العذاب المهين" و"العذاب العظيم". انظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، دقائق التفسير، تحقيق: محمد السيد الجليند، دمشق وبيروت: مؤسسة علوم القران، ط٢، ١٩٨٤، ٣٣٧/١؛ ٤٣٥؛ ٤٤٣؛ ٤٥٧/٢ - ٤٥٨.

(٤) إن كل ما جاء عن ابن تيمية من تفسير هو متفرقات جمعت من كلامه حديثا، ولا تشكل تفسير كاملا للقرآن.

دراسته عن لفظ "السنة" في القرآن، التي سنعرض لها بالتحليل والدرس متوخين الكشف عن طريقة ابن تيمية ومنهجه في تفسير هذه القضية في القرآن، وما تحمله من صلة بمفهوم التفسير الموضوعي كما استقر حديثا.

لفظ "السنة" في القرآن:

لا بد من القول بأن ابن تيمية لم يقصد في دراسته هذه بيان دلالة لفظ السنة فحسب كما يوحي بذلك عنوانها، ولكنه تعدى ذلك إلى الكشف عن قضية السنة التاريخية وموقف القرآن منها عموما. بدأ ابن تيمية دراسته بحصر مواضع ورود لفظ "السنة" في القرآن، فأورد منها ثماني آيات هي:

١- قوله تعالى: ﴿ سُنَّةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَا ۖ وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا ﴾ [الإسراء: ٧٧].

٢- وقال تعالى: ﴿ مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥ ۖ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴾ [الأحزاب: ٣٨].

٣- وقال تعالى: في آخر السورة ﴿ مَّلْعُونِينَ ۖ أَيْنَمَا ثُقِفُوٓا۟ أُخِذُوا۟ وَقُتِّلُوا۟ تَقْتِيلًا * سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾ [الأحزاب: ٦١ ـ ٦٢].

٤- وقال: ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلْأَوَّلِينَ ۚ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فاطر: ٤٣].

٥- وقال: ﴿سُنَّتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى قَدْ خَلَتْ فِى عِبَادِهِۦ ۖ وَخَسِرَ هُنَالِكَ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [غافر: ٨٥].

٦- وقال: ﴿وَلَوْ قَٰتَلَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوَلَّوُا۟ ٱلْأَدْبَٰرَ ثُمَّ لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا * سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الفتح: ٢٢- ٢٣].

٧- وقال تعالى: ﴿ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ ﴾ [آل عمران: ١٣٧].

٨- وقال تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓاْ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰ وَيَسْتَغْفِرُواْ رَبَّهُمْ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمْ سُنَّةُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الكهف: ٥٥].

وفات ابن تيمية ذكر قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٦].

جعل ابن تيمية هذه الآيات في مجموعتين من جهة المعنى المشترك بينها، فآيات تتعلق بأوليائه كمطيعيه، وآيات تتعلق بعصاته كالكافرين، فسنته في هؤلاء إكرامهم وسنته في هؤلاء إهانتهم وعقوبتهم؛ ثم يمضي في شرح هذه الآيات وبيان ما جاء فيها من سنن إلّهية حسب نوعيها الأساسيين، أي ما تعلق بالعصاة وما تعلق بالمطيعين[1]. يتابع بعدها ابن تيمية ملاحظة هذه الآيات واستخراج الأمور المشتركة بينها.

وقد وجد أن "هذه السنن كلها سنن تتعلق بدينه وأمره ونهيه ووعده ووعيده، وليست هي السنن المتعلقة بالأمور الطبيعية كسنته في الشمس والقمر والكواكب وغير ذلك من العادات، والفرق بينهما أن هذه الأخيرة ينقضها إذا شاء بما شاءه من الحكم؛ كما حبس الشمس على يوشع، وكما شق القمر لمحمد ﷺ، وكما ملأ السماء بالشهب، وكما أحيا الموتى غير مرة، وكما جعل العصا حية، وكما أنبع الماء من الصخرة بعصا، وكما أنبع الماء من بين أصابع الرسول ﷺ"[2].

وقد استفاض ابن تيمية في مناقشة هذه المسألة والتأكيد على التمييز بين السنن الكونية والدينية، من حيث إن الأولى متغيرة متبدلة بأمر الله وحكمه، بخلاف الأخرى التي ثبت وعد الله باستمرارها وديمومتها. ورد على المتفلسفة الذين يقولون بأن العالم لم يزل وما يزال هكذا بناء على أن هذه سنة الرب عز

---

(١) ابن تيمية، تقي الدين، رسالة في لفظ السنة في القرآن،٥٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٢.

وجل وعادته وهي لا تبديل لها؛ إذ كان عندهم ليس فاعلا بمشيئته واختياره بل موجبًا بذاته[1]. وقدم ابن تيمية بين يدي قوله هذا عددا من الحجج المستنبطة من آيات القرآن..

إحداها: أن يقال العادات الطبيعية ليس للرب فيها سنة لازمة، فإنه قد عرف بالدلائل اليقينية أن الشمس والقمر والكواكب مخلوقة بعد أن لم تكن فهذا تبديلٌ وقع، وقد قال تعالى: ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ ﴾ [إبراهيم: ٤٨].

الثانية: عُرِف انتقاض عامة العادات، فالعادة في بني آدم ألا يخلقوا إلا من أبوين وقد خلق المسيح من أم، وحواء من أب، وآدم من غير أم ولا أب، وإحياء الموتى متواتر مرات متعددة، وكذلك تكثير الطعام والشراب لغير واحد من الأنبياء والصالحين عليهم السلام، وأيضا فعندكم تغيرات وقعت في العالم كالطوفانات الكبار فيها تغيير العادة. وهذا خلاف عادته التي وعد بها وأخبر أنها لا تتغير لنصرة أوليائه وإهانة أعدائه فإن هذا علم بخبره وحكمته؛ أما خبره فإنه أخبر بذلك ووعد به وهو الصادق الذي لا يخلف الميعاد[2]، وهذا يوافق طرق جميع طوائف أهل الملل ويقولون مقتضى حكمته أن تكون العاقبة والنصر لأوليائه دون أعدائه.

وأما الأمور الطبيعية فإما أن تقع بمحض المشيئة على قول، وإما أن تقع بحسب الحكمة والمصلحة على قول، وعلى كلا التقديرين فتبديلها وتحويلها ليس ممتنعا كما في نسخ الشرائع وتبديل آية بآية، فإنه إن علق الآية بمحض المشيئة فهو يفعل ما يشاء، وإن علقها بالحكمة مع المشيئة فالحكمة تقتضي تبديل بعض ما في العالم كما وقع كثير من ذلك في الماضي وسيقع في المستقبل[3].

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٤.

يخلص ابن تيمية من هذا كله إلى القول بذلك الأصل العام الذي لم يكن ليدركه لولا النظر الكلي في ما جاء من آيات تتعلق بالسنن، ألا وهو "**أن هذه السنن دينيات لا طبيعيات**"[(١)].

يورد ابن تيمية بعد هذا مثلا من السنن الدينية التي لا تبديل لها ولا تحويل، وهي السنن المتعلقة بالعقاب الذي وعد الله به الظالمين والمفسدين في الأرض في الدنيا قبل الآخرة، فقد دل القرآن على هذا الأصل في مواضع[(٢)]:

- كقوله: ﴿قُلْ أَرَءَيْتَكُمْ إِنْ أَتَنكُمْ عَذَابُ ٱللَّهِ بَغْتَةً أَوْ جَهْرَةً هَلْ يُهْلَكُ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [الأنعام: ٤٧].

- وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَآ أَخَذَ ٱلْقُرَىٰ وَهِىَ ظَٰلِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُۥٓ أَلِيمٌ شَدِيدٌ﴾ [هود: ١٠٢].

- وقوله: ﴿أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ أُوْلَٰٓئِكُمْ﴾ [القمر: ٤٣].

- ومنه قوله: ﴿لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [يوسف: ١١١].

- وقوله: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ ءَايَةٌ فِى فِئَتَيْنِ ٱلْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَٰتِلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَأُخْرَىٰ كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْىَ ٱلْعَيْنِ وَٱللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِۦ مَن يَشَآءُ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُوْلِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [آل عمران: ١٣].

وقد أخبر سبحانه أنه تارة يعاقبهم عقب السراء وتارة يعاقبهم عقب الضراء إذا لم يتضرعوا:

- فقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَٰهُم بِٱلْعَذَابِ فَمَا ٱسْتَكَانُواْ لِرَبِّهِمْ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ * حَتَّىٰٓ إِذَا فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا ذَا عَذَابٍ شَدِيدٍ إِذَا هُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ﴾ [المؤمنون: ٧٦ - ٧٧] فهنا أخبر أنه بالعذاب الأدنى ما استكانوا وما تضرعوا حتى أخذهم بالإهلاك.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٦ - ٥٧.

- كما قال: ﴿وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنَ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَدْنَىٰ دُونَ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [السجدة: ٢١].

- وقال: ﴿أَوَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَّرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لَا يَتُوبُونَ وَلَا هُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٦] والضمير يكون عائدا على الذين لا يؤمنون بالآخرة.

- وقال: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰٓ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَٰهُم بِٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ﴾ إلى قوله ﴿وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنعام: ٤٢ ـ ٤٥].

- فهذه نظيرها في الأعراف في قوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّآ أَخَذْنَآ أَهْلَهَا بِٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ * ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ ٱلسَّيِّئَةِ ٱلْحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَوا۟ وَّقَالُوا۟ قَدْ مَسَّ ءَابَآءَنَا ٱلضَّرَّآءُ وَٱلسَّرَّآءُ فَأَخَذْنَٰهُم بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ الآيات [الأعراف: ٩٤ ـ ٩٥]، فقد ذمهم أنهم لم يتضرعوا لما أخذهم بالبأساء والضراء، فإنه بعد هذا بدل الحالة السيئة بالحالة الحسنة فلم يطيعوا فأخذهم بالعذاب بغتة، فهنا أخذهم أولا بالضراء ليضرعوا فلم يتضرعوا، فابتلاهم الله بالسراء ليطيعوا فلم يطيعوا فأخذهم بالعذاب، وهذا كقوله تعالى: ﴿وَبَلَوْنَٰهُم بِٱلْحَسَنَٰتِ وَٱلسَّيِّـَٔاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الأعراف: ١٦٨] فهؤلاء ابتلوا بالضراء أولا ثم بالسراء ثانيا، وقد أخبر أنه ما أرسل في قرية من نبي إلا كانوا هكذا، وهذا كما ذكره سبحانه في حال قوم فرعون وغيرهم.

خلاصة القول: إن هذه الدراسة التفسيرية التي قدمها ابن تيمية للسنة قد احتوت عددا من القواعد التي يستند إليها منهج التفسير الموضوعي وهي:

١- استقراء الآيات القرآنية المتصلة بالمعنى المفسَّر وحصرها.

٢- إدراك الأصل اللغوي للمفردات.

٣- استخراج المشترك المعنوي بين مختلف الاستعمالات القرآنية

للألفاظ، أو ما يمكن أن يسمى المصطلحات القرآنية، والدلالات العامة التي تستنبط من مجموع النصوص المستقرأة.

فابن تيمية لم يتقيد بلفظ السنة في جمع الآيات المفسرة، وإن انطلق في تفسيره من ذلك، بل لقد استدعى كل ما يمتُّ إلى المعاني التي تشير إليها محاولا فهم مراد الله من هذه الفكرة الحساسة في التاريخ البشري، إضافة إلى أنه استفاد من هذه الدراسة الموضوعية في مناقشة بعض المسائل العقدية المشكلة، مما يدل على أن التفسير الموضوعي قد يسهم بنصيب كبير في جلاء كثير من المسائل الخلافية المشكلة، دون أن يعني ذلك القضاء على فكرة الخلاف نفسها.

إن لابن تيمية عند حديثه في أي نص من كتاب الله تعالى قدرة عجيبة على الربط بينه وبين بقية آيات القرآن واستحضارها، منها ما يوضحه أو يستدل به على معناه، كأنما القرآن كله صفحة مفتوحة بين يديه يتخير منها ما يشاء لما يشاء[1]. وهذا أمر عرف له من قديم، من ذلك ما ذكره القنوجي: "وأما التفسير فمسلَّم إليه وله من استحضار القرآن وقت إقامة الدليل قوة عجيبة، ولفرط إمامته في التفسير وعظم إطلاعه يبين خطأ كثير من أقوال المفسرين، ويوهي أقوالا عديدة، وينصر قولا واحدا موافقا لما دل عليه القرآن والحديث»[2].

ويُذكر أن تلميذه ابن قيم الجوزية سار على نهجه في التفسير كما فعل في: تفسير المعوذتين، والذكر في القرآن (الوابل الصيب من الكلم الطيب) والجنة في القرآن (حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح)[3]. ولكن مراجعة ما قيل تدل على تجوّز في إطلاق صفة التفسير على صنيع ابن القيم، فما كتبه ابن القيم إنما يندرج في غالبه ضمن كتابات الرقائق والحكم والآداب، التي لا تعنى بالدرجة الأولى بتفسير

---

(١) جعفر، عبد المقصود عبد الهادي، تفسير القرآن بالقرآن، ص ٨٥.

(٢) القنوجي، صديق بن حسن، أبجد العلوم المرقوم في بيان أحوال العلوم، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، ١٩٧٨/١٣١.

(٣) المتولي، صبري، تفسير ابن القيم للقرآن، ٩٤ - ٩٥.

آيات القرآن الخاصة بموضوعها إنما مجرد الاستشهاد بها، وتكميل الموضوع بها، وإن كان التأثر العام بطريقة ابن تيمية في التفسير واضحا وقويا.

التفسير الفقهي/تفسير آيات الأحكام:

يعد التفسير الفقهي من ألوان التفسير الذي ظهر مبكرا، منذ الإمام الشافعي (٢٠٥هـ) والجصاص (٣٧٠هـ)، ومن تلاهم ممن كتب في أحكام القرآن، قاصدا تفسير الآيات التي تحتوي على أحكام شرعية عملية تدخل في باب من أبواب الفقه المختلفة.

وقد اختلفت الأنظار في وجه الصلة والشبه بين تفسير آيات الأحكام والتفسير الموضوعي، فكان رأي البعض أن منهج الفقهاء في تفسير آيات الأحكام ألصق ما يكون بالتفسير الموضوعي[١]، لما فيه من استخلاص واستقصاء لآيات الأحكام خاصة[٢]. ولكن هذا الحكم كان محلَّ اعتراض آخرين رأوا أن تفاسير الأحكام لا تدخل في التفسير الموضوعي ولا تمت له بصلة، فهي على الرغم من كونها فقهية الاتجاه حيث تعنى بموضوع الفقه ـ بالمعنى الخاص ـ وآيات الأحكام قبل أي شيء، ولكنها تتبع الخطة التقليدية في تفسير السور على ترتيبها والآي في السور وهذه خطة تخالف خطة التفسير الموضوعي[٣].

ولكن التحقيق في هذه المسألة يدعو إلى التمييز بين نوعين من تفاسير الأحكام، أحدهما يقوم على مجرد استقراء آيات الأحكام التي تصب في موضوع عام مثل الفقه وترتيب نتائج ذلك الاستقراء على نسق سور المصحف الشريف

(١) العميدي، ثامر هاشم، التفسير الفقهي وصلته بالتفسير الموضوعي، قضايا إسلامية، عدد ٧، ١٩٩٩، ص٤٣٩.

(٢) مسلم، مصطفى، مباحث في التفسير الموضوعي، ص٢١؛ الذهبي، التفسير والمفسرون، ١/١٥٠.

(٣) دراز، محمد عبد الله، دستور الأخلاق، ص ٦ ـ ٧.

وهذا النوع لا يمت إلى التفسير الموضوعي بصلة، بخلاف ما لو كان تصنيف تلك النتائج على العناوين الفرعية لذلك الموضوع؛ فالأول تفسير تجزيئي تسلسلي والآخر يقترب كثيرا من طريقة التفسير الموضوعي.

ومن تتبع التفاسير الفقهية يظهر لنا أن معظم ما كتبه أهل السنة في هذا المجال قد جاء على وفق المنهج الأول، أي التفسير الذي يسير مع ترتيب السور في المصحف متخيرا من كل سورة الآيات ذات الأثر الفقهي وهكذا حتى نهاية المصحف، حتى إن المفسر ليعالج المسألة الواحدة مجزأة كلما عرض لها في القرآن، على خلاف الحال مع عدد من مفسري الشيعة لآيات الأحكام الذين سلكوا الخطة الثانية في التفسير، وأول من صنَّف منهم في ذلك هو القطب الراوندي في كتابه (فقه القرآن) وتبعه آخرون[1]. فقد حاول مفسرو الشيعة أن يستوعبوا الموضوع الفقهي من خلال استقراء الآيات الدالة عليه في جميع سور القرآن ابتداء من مواضيع الطهارة وانتهاء بمواضيع الديات[2].

ولعل عقد مقارنة بين أحد تفاسير الأحكام المشتهرة عند السنة وهو "أحكام القرآن" للجصاص، وآخر من عند الشيعة هو "فقه القرآن" للقطب الراوندي، يوضح لنا الفرق بين منهج كل منهما في التفسير.

أحكام القرآن للجصاص (٣٧٠):

يعد كتاب أبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي[3] من أقدم ما وصل إلينا من كتب المذاهب الأربعة في أحكام القرآن بعد كتاب "أحكام القرآن" المنسوب للشافعي.

---

(١) العميدي، ثامر هاشم، التفسير الفقهي وصلته بالتفسير الموضوعي، ص ٤٤٩.

(٢) المصدر نفسه، ٥٠٢. وذلك على نسق شبيه بالذي وجد عند علماء الحديث الذين كتبوا شروحا خاصة بأحاديث الأحكام.

(٣) فقيه بغدادي من أهل الري، انتهت إليه رياسة الحنفية، له كتاب في الأصول مشهور، إضافة إلى كتابه في أحكام القرآن.

لقد اعتمد الجصاص الطريقة الترتيبية في تفسير آيات الأحكام بدءا من البقرة حتى الفلق، وأهمل تفسير سورة الناس. والصفة الغالبة في تصنيف الكتاب وتبويبه الأخذ بتسلسل الأحكام الواردة في كل سورة واقتباس العناوين الفقهية بحسبها، بحيث يشعر العنوان بالمعنون رأسا، ومن أمثلته ما جاء في ابتداء تفسير سورة البقرة، كالآتي:

باب ذكر صفة الطواف، باب ميراث الجد، باب استقبال القبلة، باب السعي بين الصفا والمروة، باب الفأرة تموت في السمن، باب القول في صحة الإجماع وهكذا..

ولا يخفى أن هذا المنهج قد ساعد وبشكل مباشر على تشتيت الوحدة الموضوعية لأحكام الله في كتابه، بل الأحكام الموزعة في سورة واحدة لموضوع واحد مشتتة في تفسير تلك السورة أيضا، بسبب ترتيبها بحسب مواقع آيات تلك الأحكام كما رأيناه آنفا فيما يتصل بموضوع الحج في المثال السابق، إذ تخللت بين بابي الطواف والسعي أبواب لا صلة لها بموضوع الحج، ولهذا أمثلة شتى في كتاب الجصاص[1]. ثم هو قد يذكر أحيانا في تفسير آية واحدة من آيات الأحكام آيات أخر من غير سورة تلك الآية، ولكنه لم يراع الاستقراء الشامل في ذلك، وسوف نكتفي بمثال عليه، وهو ما ذكره بعنوان (باب فرض الجهاد) إذ أورد في الباب المذكور الآيات المبينة مع سورها كالآتي:

- سورة البقرة: (١٢٥) و(١٩١) و(١٩٢) و(١٩٣) و(١٩٤) و(١٩٥) و(٢٠٧) و(٢١٦) و(٢١٧).
- سورة التوبة: (٣٠).
- سورة آل عمران: (٩٧) و(١٢٩).
- سورة لقمان: (١٧).

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٧٦.

- سورة النساء: (٩١).

بينما هناك آيات كثيرة غير التي ذكرها تتصل اتصالا وثيقا بعنوان الباب كالتي دلت على فضل الجهاد أو على أحكامه فضلا عن الآيات الدالة على وجوب الجهاد وشرائط الوجوب وكيفية القتال ونحو ذلك . من هذه الآيات مثلا:

١- ما دل على فضل الجهاد:

- سورة النساء: (٧٦) و(٩٧)، والأولى تتضمن وجوب الجهاد أيضا.
- سورة التوبة: (١٢١).

٢- ما دل على وجوب الجهاد:

- سورة البقرة: (١٨٦) و(١٨٧) و(٢١٢) و(٢١٣).
- سورة النساء: (٧٣) و(٧٦) و(٧٧) و(٨٦) .
- سورة الحج: (٧٧).

٣- ما دل على شرائط الوجوب وكيفية القتال وشيء من أحكام الجهاد:

- سورة البقرة: (١٨٧) و(٢١٤).
- سورة الأنفال: (١٥) و(١٦) و(٦٧).
- سورة المائدة: (٥٩).
- سورة التوبة: (٢٦) و(٧٤) و(٩٢) و(١٢٤).
- سورة الحجرات: (٩).
- سورة محمد: (٤) و(٥) و(٦) و(٧).

٤- ما دل على الأحكام المتعلقة بالجهاد:

- سورة النساء: (٩٦) و(٩٩).
- سورة الأنفال: (٦٢) و(٦٣).
- سورة النحل: (١٠٨).

- سورة الحديد: (١٨).
- سورة الممتحنة: (١٠) و(١١) و(١٣).

نعم ذكر الجصاص بعض هذه الآيات، ولكن ليس في الباب الذي عقده بعنوان باب فرض الجهاد ، بل في مواضع تلك الآيات في سورها، فجاء أغلبها موزعا على صفحات تفسيره ثم إنه عقد ثلاثة عناوين أخرى متباعدة في كتابه لها صلة بالجهاد تضمنت بعض الآيات لا كلها، وهي: (الفرار من الزحف) (سلب القتيل) (مطلب في الجهاد بالنفس)، بينما عقد باب فرض الجهاد المتقدم في الجزء الأول من الكتاب.

وهكذا الحال في بقية مسائل الفقه الأخرى من صوم وصلاة وحج وزكاة ونحوها. إذ لا يستطيع أحد الوقوف على أي منها مجتمعا في كتاب الجصاص، ولن يتيسر الإلمام بها كلها ما لم يقرأ الكتاب بكامل أجزائه، وعلى هذا النسق جرت معظم كتب أحكام القرآن عند أهل السنة على اختلاف مذاهبهم[١].

فقه القرآن للقطب الراوندي[٢] (ت ٥٧٣)[٣]:

وهو من أقدم كتب أحكام القرآن عند الشيعة الإمامية، وقد رتب حسب ترتيب أبواب الفقه، ابتداء من باب الطهارة وانتهاء بالديات، وضم في كل باب آيات متناسبة مع فروع المسائل في ذلك الباب، وهو غاية في الإيجاز والاختصار مما أورث إبهاما في مواطن كثيرة.

---

(١) للتوسع في عرض منهج كتب آيات الأحكام عند أهل السنة مقارنة بنظيراتها من الشيعة انظر: العميدي، ثامر هاشم، التفسير الفقهي وصلته بالتفسير الموضوعي، ٤٣٧ - ٥٣٦.

(٢) هو الفقيه المحدث المفسر الأديب، قطب الدين أبي الحسين سعيد بن هبة الله الراوندي، المتوفى سنة (٥٧٣هـ).

(٣) نشر الكتاب في قم سنة ١٣٩٧هـ في مجلدين، بتحقيق السيد احمد الحسيني الأشكوري.

ومن ملاحظة طريقته في تصنيف آيات الموضوع الواحد، يمكن تحديد نوعين من آيات الأحكام:

النوع الأول: الآيات المبينة للحكم على سبيل التفصيل، بحيث لا يحتاج الفقيه في مقام الإفتاء بمضمونها إلى مصادر الاستنباط الأخر، بل يكفي التأكد في المقام من عدم وجود الناسخ أو المقيد أو المخصص لتلك الآيات وهذا النوع هو المقدم عند المؤلف.

النوع الثاني: الآيات المشيرة إلى ذات الحكم بنحو الإجمال إما خصوصا أو عموما تصريحا أو تلويحا، وهذا النوع عادة ما يذكره المؤلف بعد النوع الثاني، مستعينا ببيان دلالته على المراد بالأدوات المعرفية المتداولة بين المفسرين[1].

خامسا: أصول مختلفة:

يضاف إلى ما ذكرنا سابقا دراسات مختلفة وجد فيها البعض أساسا للتفسير الموضوعي أو لفكرة الموضوعية عموما من ذلك مثلا: مصنفات الحديث النبوي التي بوبت أقوال رسول الله وأفعاله تحت موضوعات محددة كأبواب الإيمان

(١) العميدي، ثامر هاشم، التفسير الفقهي وصلته بالتفسير الموضوعي، ص ٥٠٧. وهذه بعض تفاسير الأحكام الشيعية التي جرت على هذا النهج الموضوعي، أذكرها للجهل بها في محيط أهل السنة عامة:

كنز العرفان في فقه القرآن: لجمال الدين أبو عبد اللّه المقداد ابن عبد الله بن محمد بن الحسين بن محمد السيوري الحلي الأسدي، المعروف بالفاضل المقداد (ت٨٢٦). وكتابه هذا مرتَّب حسب ترتيب أبواب الفقه أيضا، وقد توسع صاحبه في البحث، على اختصاره وتعرض للمباحث اللغوية والأدبية المتناسبة، في غاية الوجازة.

زبدة البيان في أحكام القرآن: للمولى الفقيه أحمد بن محمد الأردبيلي (ت٩٩٣)، وهو كتاب حسن الترتيب.

مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام: لشمس الدين أبو عبد اللّه محمد الجواد بن سعد بن الجواد الكاظمي (ت١٠٦٥).

والطهارة والصلاة والزكاة[١].

بل لقد بالغ بعض الشيعة في إعلان حوز أهل البيت بقصب السبق إلى العمل بالتفسير الموضوعي في أصول العقيدة وفروعها مستدلين بكثافة الآيات التي يحتج بها على موضوع واحد في رواية واحدة، ولا معنى لهذا في رأيهم غير التفسير الموضوعي، من ذلك مثلا ما قام به نفر من العلماء من استقراء ما في المصحف من آيات نزلت بحق أهل البيت ولاسيما أمير المؤمنين ثم جمعها وتفسيرها من طريق الأثر، ومن أمثلته عند الإمامية تفسير الحبري (٢٨٥) وعند السنة "شواهد التنزيل" للحاكم الحسكاني الحنفي (٤٩٠)[٢].

ومن العلماء الذين عنوا بتوجيه النظر إلى القرآن الكريم جملة ـ بحثا في مقاصده الكلية على نحو أوفى مما ذكر سابقا واقرب إلى نسق التفسير الموضوعي ـ الإمام الغزالي (٥٠٥هـ)[٣] في ما كتبه في "جواهر القرآن" إذ عمل فيه على تحليل جوهر القرآن ومقصده الأقصى وهو دعوة العباد إلى الجبار الأعلى رب السماوات والأرض وما بينهما، وقد رده إلى عنصرين أساسيين يتصل أحدهما بالمعرفة ويتصل الآخر بالسلوك، وانتهى إلى أن حصر في القرآن من النوع الأول سبعمائة وثلاثا وستين آية، كما حصر من النوع الثاني سبعمائة وإحدى وأربعين آية فمجموع هذه الآيات يربو على ألف وخمسمائة آية، تمثل

---

(١) الدغامين، زياد خليل محمد، منهجية البحث، ص ١٩.

(٢) العميدي، ثامر هاشم، التفسير الفقهي وصلته بالتفسير الموضوعي، ص ٤٣٩.

(٣) أما ما يقال عن تطبيقه المنهج الموضوعي في التفسير في كتابه إحياء علوم الدين، من جمعه الآيات القرآنية التي تتعلق بموضوع ما من موضوعات الأخلاق أو غيرها من القضايا في مقدمة حديثه عن أي موضوع، فالمقصود منها ليس التفسير بقدر ما هو الاحتجاج لقضية معينة بآيات من القرآن، وإلا لكان لزاما علينا الرجوع إلى مصنفات الفقهاء التي تعتمد سرد الأحكام مع أدلتها، لنضعها مع التفسير الموضوعي، وهذا خلط في حقول المعرفة والعلوم لا ينبغي. انظر: فودة، محمود بسيوني، أضواء حول التفسير الموضوعي، مجلة كلية أصول الدين والدعوة بأسيوط، عدد٣، ١٩٨٥، ص١٤٣ ـ ١٤٤.

أقل من ربع القرآن بقليل، وما عدا ذلك لا يعالج في رأيه سوى مسائل تكميلية، وشأنها ـ على ما قال ـ شأن الصدفة التي تغطي المادة الثمينة في الكتاب[1]. وقد جعل مسائل المعرفة على ثلاثة أصول سماها سوابق، وهي:

أ- تعريف المدعو إليه وتشمل معرفة صفاته تعالى وذاته وأفعاله.

ب- تعريف الصراط المستقيم وعمدته الملازمة والمخالفة.

ت- تعريف الحال عند الوصول إليه ويشمل ذكر الروح والنعيم للواصلين.

وجعل السلوك على ثلاثة روادف وتوابع هي:

أ- تعريف أحوال المحبين ولطائف صنع الله فيهم وسر التشويق والترغيب وتعريف أحوال الناكبين، وكيفية قمع الله لهم وسره الترهيب.

ب- حكاية أحوال الجاحدين وكشف فضائحهم، ومقصوده الإفضاح في جنب الباطل والتثبيت في جنب الحق.

ت- تعريف عمارة منازل الطريق وكيفية أخذ الزاد والأهبة والاستعداد.

ورغم أن هذه الانتقاء والاختيار إنما قام على قاعدة إلا أنه من المؤسف ـ كما يرى دراز ـ أن هذا النوع من الحصر والتصنيف الذي يعد خطوة أولى في سبيل إعداد المواد للتشييد لم يعقبه ما يقتضيه من عمل ضروري يهدف إلى إعلاء البناء[2]. أي أنه لم يكمل هذا العمل بالتفسير والشرح واستخراج الكليات والمقاصد.

---

(١) دراز، محمد عبد الله، دستور الأخلاق في القران، تعريب: عبد الصبور شاهين، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٨٠ ، ١٩٩١، ص٥. وقد دخل هذا العمل القديم مع تعديلات يسيرة إلى اللغة الفرنسية على يد كاتب تركي، هو الجنرال محمود كثير جوغلو في كتاب بعنوان: "الحكمة القرآنية ـ آيات مختارة (La Sagesse Koranique: Versets choisies) (Paris: Geuthmer, ١٩٣٥) وقد نشر المؤلف على هذه الصورة كتاب الغزالي مختصرا (ألف ومائتا آية بدلا من ألف وخمسمائة، بعد أن خلط خلطا تاما كلا عنصريه بالآخر، حتى إنه ألغى عناوين السور وقد كانت من قبل متميزة).

(٢) المصدر نفسه، ص ٦.

ومن ذلك أيضا ما قام به ابن رشد (٥٩٥هـ) في غير موضع من كتابه: (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) من استقراء آيات القرآن في عدد من القضايا الكلامية التي اختلفت فيها الآراء وتعددت بشأنها المذاهب، معتبرا أن اعتماد المنهج الاستقرائي لآيات القرآن حاسم لكثير من الاختلافات التي نشأت بين المتكلمين[١]. ففي مسألة الاستدلال لوجود الله، استعرض ابن رشد طريقة الأشعرية والمعتزلة في إثبات وجود الله وانتهى إلى أنها ليست طرقا نظرية يقينية، ولا طرقا شرعية يقينية[٢]، ثم بدأ ابن رشد ببيان الطرق الشرعية المرشدة إلى الإقرار بوجود الله، فاستقرأ القرآن الكريم ووجد أن الطريق التي نبه عليها تنحصر في جنسين، أحدهما: طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله، وسماه دليل العناية. والطريق الثانية: ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات، وسماه دليل الاختراع[٣].

وقد وجد ابن رشد أن الآيات التي جاءت في هذا المعنى وجدت على ثلاثة أنواع: إما آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية، وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع، وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعا، وراح يسرد أمثلة على الآيات من كل نوع من هذه الأنواع الثلاثة[٤]. بل لقد كان ابن رشد ينوي تصنيف كتاب مستقل في دليل العناية كما جاء في القرآن الكريم[٥].

خلاصة القول: إن معظم المصنفين، وقد جمعوا بطريقتهم الآيات القرآنية

---

(١) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد الأندلسي، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٨، ص ١١٨، ١٦٢.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ١١٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٦٦. ولم يصلنا أن ابن رشد قد كتب هذا الكتاب فعلا.

بترتيب السور، جعلوا من مختاراتهم مجرد جمع لمواد متفرقة لا تربط بينها روح قرابة ولا يظهر فيها أي تسلسل للأفكار، ولذلك فعندما فقدت الوحدة الأولى لكل سورة لم يستطيعوا أن يكملوا عملهم بإيجاد وحدة منطقية تربط بين الأجزاء المختارة أو تصنيف منهجي تقتضيه قاعدة التعليم[1].

** ** **

(١) دراز، محمد عبد الله، دستور الأخلاق في القران، ص٧٠

المبحث الثاني

تطور المنهج الموضوعي

في التفسير في العصر الحديث

يلحظ الناظر في نشأة التفسير الموضوعي وتطوره ظاهرة ربما تبدو مضطردة في تاريخ التفسير عموما، وهي قلة الكتابات التي ركزت على التنظير المنهجي للتفسير الموضوعي مع كثرة النتاج العلمي الذي ينسب إلى هذا الحقل، بل إننا لنجد أن معظم من كتب في المنهج لم يكن له في التطبيق باع طويل، في حين أن هناك من أبدع في التفسير الموضوعي تطبيقا رغم إهماله توضيح منهجه أو حتى التعريف به، ومنهم من جمع بين الطريقتين معا.. وما يعنينا في الفصل الحالي من هذه الدراسة هو العرض التحليلي - بداية - للتطورات المنهجية التي طرأت على التفسير الموضوعي في العصر الحديث والصيغ المنهجية التي وضعها الدارسون والباحثون في هذا المجال.

أولا: الدراسة الموضوعية للقرآن عند المستشرقين:

لقد انصب اهتمام المستشرقين مع بداية دراساتهم القرآنية على التحليل التاريخي للقرآن، فظهرت دراسات كثيرة حول تاريخ القرآن، نزوله، جمعه تدوينه، قراءاته لهجاته.. وغير ذلك من الجوانب التاريخية[1]. ولكن النص القرآني كان بالنسبة لكثير من المستشرقين نصًّا غامضا مغلقا من حيث مضمونه وتركيبه[2]،

---

(١) وذلك مثل أعمال نولدكه، شفالي، وبرتسل، بلاشير، وغيرهم .

(٢) انظر: بلاشير، ريجيس، القرآن: نزوله، تدوينه،ترجمته، وتأثيره، ترجمة رضا سعادة، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط١، ١٩٧٤، ص ٤١.

لهذا بدأ بعض المستشرقين محاولة استكشاف ما يقوله القرآن متبعين طريق الدراسة الموضوعية، ذلك أنهم علموا أن القرآن الكريم لم يرتب ترتيبا موضوعيا، وكان ترتيبه التوقيفي بالنسبة لهم غامضا، بل كان في نظر كثير منهم ترتيبا عشوائيا أو مختلًّا[1]، وبالتالي ما كان لهم أن يفهموا ما يقوله هذا الكتاب إلا بالطريقة الموضوعية[2].

لقد أخرج المستشرقون خلال القرنين الماضيين قدراً لا بأس به من الدراسات الموضوعية للقرآن الكريم، تناولوا فيها كثيرا من موضوعاته وقضاياه، وقد ساعدهم في ذلك كثيرا توفر معاجم موضوعية للقرآن الكريم صنفها بعض المستشرقين منذ منتصف القرن التاسع عشر[3]. ولعله من الطبيعي أن تكون مسائل العقيدة والأديان والعلاقة فيما بينها من أوائل المواضيع التي اهتم بها المستشرقون، فاختلاف الدين وانعكاس ذلك على طبيعة العلاقة بين المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى كان دافعا مباشرا لهذا التوجه. وهذا ما يفسر لنا الندرة الملحوظة في الدراسات التشريعية والقضايا الفقهية، يضاف إلى ذلك صعوبة البحث في هذه القضايا، وبعدها عن مجال اهتمامهم باعتبارهم غير معنيين بالخطاب القرآني، ولا ينفعهم درسها كثيرا في فهم طبيعة الإسلام كدين أو المسلمين من حيث علاقتهم بهم أو فهمهم لهم.

فمن أولى الدراسات القرآنية الموضوعية الدراسة التي نشرها المستشرق الهولندي فت (١٨١٤ ـ ١٨٩٥) في مجلة الدليل الهولندية عام ١٨٤٥ بعنوان:

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٣ ؛ رودي، البحوث القرآنية، ص١٢٨ ـ ١٢٩، انظر الحاشية (١) ص١١٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٣ ـ ٤٤.

(٣) وأهمها: معجم جول لابوم (تفصيل آيات القرآن الكريم)، إضافة إلى معاجم الألفاظ القرآنية، مثل المعجم المفهرس الذي وضعه المستشرق الألماني فلوجل (نجوم الفرقان في أطراف القرآن) وطبع لأول مرة في ١٨٤٢، و(دليل القرآن) الذي وضعه مالير.

جهود المستشرقين في الفقه
ومصطلحه -

محمد والقرآن، وركز فيها على العلاقة بين الديانات كما تبدو في القرآن الكريم[١].

أعقب هذه الدراسة دراسات كثيرة في مجال العقائد والديانات، نذكر منها:

١- السامريون في القرآن: بحث للمستشرق الفرنسي جوزيف هاليفي (١٨٣٧ - ١٩١٧) في المجلة الآسيوية، ١٩٠٨.

٢- الدليل على اليوم الآخر في القرآن: للدانماركي بدرسين (١٨٨٣-) نشره عام ١٩١٢.

٣- إبراهيم في القرآن: للمستشرق الهولندي فان جنيب، مجلة العالم الإسلامي، ١٩١٢.

٤- عيسى في القرآن: بحث لأدولف جروهمان في الصحيفة الشرقية لفينا عام ١٩١٤.

٥- وكتب المستشرق الألماني بومشتارك مجموعة أبحاث عن علاقة الإسلام بغيره من الديانات منها: النصرانية واليهودية في القرآن، مجلة الإسلام ، ١٩٢٧؛ ومذهب الطبيعة الواحدة النصراني في القرآن، مجلة الشرق المسيحي، ١٩٥٣[٢].

٦- وذكر بروكلمان ثلاث دارسات موضوعية في هذا المجال: طابع الإنجيل في القرآن بقلم ولكر١٩٣١؛ وعناصر نصرانية في القرآن بقلم أهرنس (د.ت)؛ ومجادلة المشركين في القرآن لآتنجهانسن، ١٩٤٣[٣].

---

(١) الصغير، محمد حسين علي، المستشرقون والدراسات القرآنية، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٦، ص٧٢. وانظر لمزيد من الدراسات التي دارت حول هذه النقطة بالذات: بارت، رودي، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة: مصطفى ماهر، القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٧، ص ٣٨ - ٤١.

(٢) هذه العناوين السابقة كلها مأخوذة من: الصغير، محمد حسين علي، المستشرقون والدراسات القرآنية، ص٧٢ - ٧٣.

(٣) نقلا عن: الصغير، محمد حسين علي، المستشرقون والدراسات القرآنية، ص ٧٣.

هذا بعض ما كتبه المستشرقون الأوائل في قضايا العقائد والأديان، ولكن الحقل الثاني الذي شغل المستشرقين كثيرا هو التاريخ أو القصص القرآني. فقد نشر المستشرق الألماني هوروفيتش (١٨٧٤- ١٩٣١) عددا من البحوث تناول في جانب منها النصوص القصصية في القرآن وقسَّمها إلى: عموميات وشكليات، أساطير رادعة، قصص الأنبياء والصالحين، النبوة في القرآن، وتناول في الجانب الآخر الأسماء الأعلام في القرآن. كما كتب المستشرق المجري بيرنات هيللر (١٨٥٧ - ١٩٤٣) عددا من الدراسات حول القصص القرآني، منها: (قصة أهل الكهف) ١٩٠٧؛ و(عناصر يهودية في مصطلحات القرآن الدينية) ١٩٢٨.

ومن العناوين التي يذكرها بروكلمان في هذا المجال:

أ. الهجادة في قصص القرآن: بقلم سجبار، ليبزيج ١٩٠٧.

ب. مصادر القصص الإسلامية في القرآن وقصص الأنبياء: بقلم سايدر سكاي، باريس، ١٩٣٢.

ج. القصص الكتابي في القرآن: بقلم سباير، جريفنا ينخن، ١٩٣٩[١].

يمكن القول بأن كل ما سبق ذكره من دراسات إنما يندرج في الإطار التطبيقي لتفسير القرآن موضوعيا، ولم يتناول أحد من المستشرقين المنهج الموضوعي في التفسير حتى جاء رودي باريت[٢] في عشرينيات القرن الماضي،

---

(١) نقلا عن: الصغير، محمد حسين علي، المستشرقون والدراسات القرآنية، ص ٧٥.

(٢) رودي باريت: مستشرق ألماني متخصص في الدراسات القرآنية، ومن أعماله القرآنية: حدود استكشاف القرآن الكريم (Grenze der Qoran Forschung)؛ حول استكشاف القرآن الكريم (Zur Qoran Forschung)؛ القرآن الكريم كمصدر من مصادر التاريخ (Der Qoran Ceschichtsquelle). انظر: العالم، عمر لطفي، المستشرقون والقرآن: دراسة نقدية لمناهج المستشرقين، مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، ط١، ١٩٩١، ص ٤٠ - ٤١؛ الاستشراق الألماني: الدراسات العربية والإسلامية بجامعة توبنغن، مجموعة مستشرقين، صدر بمناسبة الأسبوع الألماني العربي ٩ - ٤١أيلول ١٩٧٤، ترجمة: كمال رضوان، بيروت: دار صادر، د.ت، ١٥١ - ١٥٣.

عندما عكف طويلا على دراسة وضع المرأة في العالم العربي الإسلامي، مستخلصا من القرآن كل ما يتعلق بهذا الموضوع من نصوص، ووصل في نهاية بحثه هذا إلى نتيجة مفادها: أن الإنسان عند محاولته الشرح لا بد وأن يستجمع كل المعلومات الموضوعية والصيغ اللغوية الواردة في مواضع أخرى من القرآن وأن ينظمها ويراعيها عند التفسير(١).

وعند ترجمته للقرآن - والترجمة تفسير في نهاية الأمر - حاول باريت أن يطبق هذا المنهج الموضوعي الذي دعا إليه. فقد حرص - من أجل أن يفهم القرآن بمعناه الأصلي كما أخبر به محمد ﷺ آنذاك بعد نزوله وكما أراد له أن يفهم - على الاستعانة بالقرآن نفسه في تفسير نصوصه، حيث جمع لكل آية وفقرة ما يتعلق بها أو يجاريها وورد ذكره في مواضع أخرى، ثم قارن التعبيرات المتشابهة والمتباينة ببعضها. ولذلك يعد باريت نفسه أول من طبق طريقة جمع الحجج القرآنية، ثم الاستفادة بها ليس فقط في شرح بعض المواضع، بل بانتظام في ترجمة القرآن كله، وفي أي دراسة جدية للنصوص القرآنية ينبغي القيام بها(٢).

ولتوضيح منهج باريت في تفسير القرآن، نورد مثالا ساقه بنفسه للتدليل على الفوارق بين تفسير القرآن بالطريقة التقليدية وبين طريقته الموضوعية (التاريخية) في التفسير، وهو مسألة تعدد الزوجات:

---

(١) رودي، البحوث القرآنية، من الاستشراق الألماني: الدراسات العربية والإسلامية بجامعة توبنغن، ص ١٢١، ثم بنى وفقَ رأيه هذا خطةً جديدةً لترجمة القرآن ترجمة دقيقة علمية، أنجزها هو نفسه فيما بعد. وصدرت بعنوان " القرآن" ترجمة مع تنظيم نقدي للسور، جزآن، صدر في أدنبره عام ١٩٣٧ - ١٩٣٩.

(٢) ضمَّن باريت تفسيره (ترجمته) فهرسا مخصوصا: وضع فيه أمام كل آية تلك المواضع التي لها علاقة بالآية من حيث المعنى أو التي تتضمن تعبيرا مذكورا في الآية المعنية ويرد في موضع آخر من القرآن سواء بنفس الطريقة أو بطريقة مشابهة، وقد رتب هذه الاستشهادات بحيث ترد في المقام الأول الآيات التي تطابق الآية المعنية، ثم تليها بالتدريج الآيات التي تقل فيها درجة المطابقة. انظر: باريت، رودي، البحوث القرآنية، ص ١٢٢ - ١٢٣.

بعد ذكره للآيتين الثانية والثالثة من سورة النساء ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ ۖ وَلَا تَتَبَدَّلُوا۟ ٱلْخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِ ۖ وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا ۞ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟﴾، يقول باريت: الآية الأولى واضحة من غير شك، وفيها يحذر الله المؤمنين ألا يقربوا مال اليتامى الذين هم تحت وصايتهم. أما الآية الثانية (الثالثة في السورة) فهي صعبة التفسير، فقد استُنتج منها قديما أن المسلم مسموح له بالجمع بين أربع زوجات وبعدد غير محدد من الجواري. والسؤال هو: كيف يمكننا الربط من حيث المعنى بين الجزء الأول من الآية ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ﴾ وبين تكملتها ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم﴾؟[1].

بالاستناد إلى دليل تمدنا به الآية ١٢٧من نفس السورة وهو قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِى ٱلنِّسَآءِ ۖ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِى ٱلْكِتَٰبِ فِى يَتَٰمَى ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِى لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ﴾ ربما يصبح المقصود من قوله: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ هو الإناث من اليتامى وخصوصا مَنْ هُنَّ في سن الزواج منهن، لكن بما أن بداية سورة النساء، أو علي الأقل مطلعها حتى الآية رقم ١٠ أو ١٤ نزلت بعد غزوة أحد، حيث استشهد أكثر من ٧٠ رجلا، فإنني أميل إلى ترجيح تفسير ريتشادر بيل للآية الثالثة، وهو أن السبب في نزول التشريعات الوراثية في الآيات (١١ حتى ١٤) ربما يكون استفحال المشكلة بعد غزوة أحد مباشرة، ثم يذكر بيل في هذا المقام التوصية بتعدد الزوجات كوسيلة لإعالة اليتامى، ومعنى ذلك أن الآية الثالثة تلفت نظر الرجال الأوصياء على يتيمات بلغن سن الزواج أن يتزوجوهن، وذلك أفضل من أن يمسكوا عنهن حقوقهن..

---

(١) المصدر السابق، ص١٢٣.

وهذا التفسير للجملة الشرطية الواردة في النصف الأول من الآية الثالثة لم يكد يبقى له أثر في كتب التفسير فنجد الطبري يشرح النص كالآتي: "وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فكذلك فخافوا في النساء فلا تنكحوا منهن إلا ما لا تخافون أن تجوروا فيه منهن من واحدة إلى أربع.."[1].

وتتضمن الآية الثالثة صعوبات أخرى.. فبينما نجد الجزء الأول منها ـ إذا صح تفسيرنا له ـ يشجع الرجال على تعدد الزوجات من بين الإناث البالغات اللواتي تحت وصايتهم، يأتي الجزء الثاني من الآية وينصحهم بتحديد عدد زوجاتهم خصوصا إذا اعتقدوا أنهم لن يستطيعوا العدل بينهن.. وعلى العموم فإن المطالبة بالعدل بين النساء ليست قاطعة، ويتضح ذلك جليا في الآية ١٢٩ من سورة النساء أيضا: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ۖ فَلَا تَمِيلُواْ كُلَّ ٱلْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَٱلْمُعَلَّقَةِ ۚ وَإِن تُصْلِحُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾، ومع ذلك فإن الحثَّ على الزواج عند الاستطاعة من امرأة حرة أو من جارية يعتبر مطلبا قائما. وفي ذلك توصية بمسلك يبدو أنه يتناقض مع ما سلف من تشجيع على تعدد الزوجات، وهذا ما دعا بيل إلى أن يفترض أن نصف الآية الثاني نزل في عصر لاحق. إلا أننا لسنا في حاجة إلى أن نذهب إلى مثل هذا الحد، ويمكن للمرء أن يحافظ على الجملة الشرطية في مبناها ومعناها بإضافة طفيفة ، فبدلا من أن نترجم "وإن خفتم.." نترجمها "ولكن إن خفتم.."[2].

أما نهاية جواب الشرط في الآية الثالثة (أو ما ملكت أيمانكم) فقد أدت فيما بعد إلى تفسير مغلوط تماما، إلا أن هذا التفسير المغلوط اقتصر على كونه مجرد رأي، فاستنادا إلى أن هذه الجملة لا تحدد العدد فعلا على عكس ما ورد قبلها من إمكانيات الزواج، فقد ظن البعض أنه يمكنهم الاستنتاج من ذلك بأن

---

(١) المصدر نفسه، ص١٢٤ ـ ١٢٥.

(٢) المصدر السابق، ص١٢٥ ـ ١٢٦.

الرجل المسلم له الحق في عدد غير محدود من الجواري إلى جانب زوجاته الأربع الشرعيات، والحقيقة هي أن هذه الجملة تعني عكس ذلك تماما، فهي تعطي المؤمن، على أكثر تقدير، الحق في أن يتزوج من جارية، وذلك في حالة عجزه عن تكاليف الزواج من امرأة حرة، ويتضح هذا المعنى من الآية ٢٥: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ الآية[1].

لا بد أن نشير في ختام الحديث عن الأعمال الاستشراقية التي تناولت القرآن الكريم بالدراسة الموضوعية إلى عمل يعد من أهم وأضخم الأعمال الاستشراقية التي دارت حول القرآن الكريم منذ بداية الدراسات الاستشراقية حتى يومنا هذا. هذا العمل هو "دائرة معارف القرآن" أو "موسوعة القرآن" (Encyclopaedia of the Quran)[2]. وعلى خلاف دائرة المعارف الإسلامية، التي صنعها المستشرقون في بداية القرن العشرين، لم يقصد محررو الموسوعة القرآنية أن يجمعوا كل ما يتعلق بالقرآن مهما كانت درجة صلته به، كالحديث عن المفسرين أو القراء في مداخل مستقلة، ولكن طموحهم الأساسي كان دراسة النص القرآني نفسه، بكل ما فيه من مفاهيم وقيم وتاريخ وقصص ورموز وأسماء

---

(١) وبسبب أن طريقة القرآن كثيرا ما تكون مقتضبة فقد احتاجت الترجمة إلى إضافات، لا تكتسب إلا بعد تجربة لغوية مضنية وإلمام تام بالموضوع، وقد جعل باريت هذه الإضافات بين قوسين لتتميز عن النص الأصلي. انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٦ - ١٢٧. ولا بد من التنبيه على أنني لم أشأ الدخول في نقاش مع نتائج هذه الدراسة وما فيها من خلل، حتى لا أخرج عن المقصود الأصلي لهذه الدراسة.

(٢) Encyclopaedia of the Quran, g.edit Jane Dammen McAuliffe ,Leiden: Brill, ٢٠٠١. صدر من هذه الموسوعة المجلد الأول فقط، ويتوقع أن تتم مع نهاية سنة ٢٠٠٤، في خمسة مجلدات ضخمة. ويشارك في هذا العمل عدد كبير من المختصين من المستشرقين، والمسلمين عربا وغير عرب أيضا.

أماكن أو أشخاص.. الخ. لهذا فإن الموسوعة تتضمن كثيرا من المداخل التي تعالج وفق المنهج الموضوعي عددا من القضايا أو المواضيع القرآنية. وكون الموسوعة عملا جماعيا أساسا، يمنعنا من الحديث عن منهج موضوعي واحد متَّبع في دراسة هذه القضايا، فكل مستشرق أو مشارك خاضع لرؤاه ومنهجه الخاص ومدى تعمقه في فهم النص القرآني.

ولكننا مع ذلك يمكننا أن نلمح عددا من النقاط أو الخطوات المشتركة التي التزم بها الدراسون لهذه القضايا. فهذه الدراسات تبدأ بإحصاء دقيق للكلمات المفاتيح التي تخص الموضوع المدروس، يتلوها نظر في الاستعمالات اللغوية لهذه الكلمات، واشتقاقاتها المختلفة، ثم استعمالها القرآني. بعد ذلك يتم تصنيف الآيات التي تندرج تحت الموضوع أو الكلمات المفتاحية المدروسة، بحسب الأفكار أو المسائل الفرعية التي تتعرض لها.

ولنأخذ مثلا المدخل الخاص بـ"آدم وحواء"، وننظر بإجمال إلى الطريقة التي تمت معالجته بها. اتخذ محررو الموسوعة هذا المدخل للحديث عن قصة آدم كما جاءت في القرآن، وباعتبارها قصة نشأة الإنسان نفسه أيضا.

ورد لفظ"آدم" دالا على الإنسان الفرد في القرآن ثمان عشرة مرة، ومركَّبا مع بني (بني آدم) بمعنى الجنس البشري في سبع مرات. ثم تناول كاتب هذه المادة الأقوال المختلفة للمفسرين وعلماء اللغة في اشتقاق كلمتي آدم وحواء[1]، التي نبَّه على أن اسمها لم يرد في القرآن. جعل بعدها قصة آدم والأحداث التي مرت به أو تعلقت به بوجه ما على عدة أقسام أساسية هي:

١. إعلان خلق الإنسان.
٢. تعليم الأسماء.
٣. سجود الملائكة لآدم.

(١) Encyclopaedia of the Quran, p.١١

٤. خلق آدم.

٥. خلق حواء.

٦. الإقامة في الجنة، وعصيان أمر الله ثم النزول إلى الأرض.

٧. مغفرة الله وهدايته.

٨. اصطفاء آدم.

٩. الميثاق.

١٠. قصة ابني آدم.

وفي كل مسألة من هذه المسائل يتم تلخيص المضمون القرآني للآيات التي تتناولها، ثم عرض آراء المفسرين حول هذه الآيات، أو موقف المسلمين منها. ففي الفقرة الخاصة بمغفرة الله وهدايته يقول Schock: تلقَّى آدم من ربه كلمات بعد "معصيته" وتاب عليه ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٣٨] يفسر معظم المفسرين "الكلمات" التي تلقاها آدم بأنها قوله: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [الأعراف: ٢٣] إن العنصر الأساسي في هذه الآيات هو مغفرة الله للإنسان وتوبة الإنسان ، وهذان الأمران مع هداية الله (هداه) سيوصلان الإنسان للجنة. لذلك تصبح التوبة بالنسبة للمسلم التقليدي خطوة نحو الحياة الدينية، كما يقول الغزالي في الإحياء[1].

يمكننا القول أخيرا بأن المنهج الموضوعي في فهم القرآن وتفسيره عند المستشرقين قد اعتمد على عنصرين أساسيين:

الأول: هو الجمع الموضوعي، واستقصاء كل ما يمتُّ بصلة للموضوع المدروس، وإن لم ينجح في ذلك منهم إلا الطبقة الممتازة من المستشرقين ذوي الدأب والصبر .

---

(١) المصدر السابق، ص ١٤.

الثاني: الفهم التاريخي لنصوص القرآن، أي وضع الآيات في سياقها التاريخي الذي جاءت فيه وفهمها ضمن هذا السياق ووفق معطياته، وهذا مطلب كان يسعى إليه أوائل المستشرقين الذين أعادوا ترتيب القرآن حسب نزوله، ثم جاء أصحاب الدراسات الموضوعية ليستفيدوا منه في فهم النص القرآني نفسه، بل إننا سنجد أن كثيرا من المسلمين الذين نظَّروا للتفسير الموضوعي قد جعلوا هذا المبدأ أحد القواعد المنهجية للتفسير الموضوعي.

وعموما فإن معظم الاهتمامات الموضوعية والتاريخية التي طوَّرها الاستشراق قد أصبحت فيما بعد محل اهتمام وبحث من قبل كثير من علماء المسلمين.

ثانيا: مدرسة المنار

تعد "مدرسة المنار" أول مدرسة تفسيرية ظهرت في العصر الحديث في العالم العربي والإسلامي، واتخذت طابعا موسوعيا، بإحاطتها بثقافة عصرها، وتحقيقها التفاعل الحي بين فهم النص ومشكلات الواقع ثم باحتوائها لبذور كثير من الاتجاهات التفسيرية التي خرجت من بين ظهرانيها بعد ذلك كما هو الشأن في موسوعة الطبري التفسيرية أو تفسير الرازي[1]، وغيرها من الكتابات التأسيسية في مختلف العلوم.

فليس غريبا إذن أن نجد أن كثيرا من الباحثين يُرجعون نشأة التفسير الموضوعي حديثا إلى جهود الإمام محمد عبده (١٩٠٥م) ثم تلميذه رشيد رضا (١٩٣٥م) في التفسير[2]. بل إن البعض يردُّ الوعي بهذا التفسير إلى جمال الدين الأفغاني - رائد المدرسة الإصلاحية - إذ يُروى إطلاعه على كتاب المستشرق الفرنسي "جول لابوم"[3]، الذي حاول فيه تصنيف آيات القرآن حسب المواضيع،

---

(١) الرضي، عبد الباسط، المنهج الموضوعي، ص١٨٢.

(٢) العمري، أحمد جمال، دراسات في التفسير الموضوعي، ص ٥٦.

(٣) سيأتي تفصيل القول فيه لاحقا.

فأعجب بهذا العمل وقدَّره كثيرا، حتى إن شيخ الأزهر[1] حينئذ استنكر عليه عند الخديوي استحسانه هذا التصنيف الموضوعي[2].

ومما يؤكد هذا ويدعمه أن محمد عبده قد اعتمد على هذا الكتاب ذاته في دروسه التفسيرية، فقد روى فؤاد عبد الباقي ـ مترجم كتاب لابوم ـ أن من الناس من عجب كيف أن الأستاذ الإمام كان إذا شرح آية في كتاب الله يسرد الآيات التي تنتظم معها في سلك واحد كلها أو جلها مما لم يسبق لمفسر الإتيان به. وقد سأل سائل ذلك رشيد رضا فأخبره أن الأستاذ الإمام كانت عنده نسخة منقولة إلى العربية من كتاب وضعه أحد علماء فرنسا، جول لابوم، فيه آيات القرآن حسب الموضوعات وكان يستعين بهذا الكتاب في تفسيره[3].

يضاف إلى ذلك تأثر عبده ورضا بابن تيمية ومدرسته في مجالات عدة، ومنها تفسير القرآن، والتأكيد على أفضلية تفسير القرآن بالقرآن[4].

لقد تطور الوعي برصد موضوعات القرآن مع رشيد رضا نفسه بعد رحيل أستاذه، فقد رأى أن يخالف منهج إمامه فيزيد من شواهد الآيات في السور المختلفة، وفي بعض الاستطرادات "لحقيقة مسائل تشتد حاجة المسلمين إليها بما يثبتهم بهداية دينهم في هذا العصر"[5].

وتظهر هذه الاستطرادات التي نصح رشيد رضا بقراءتها منفردة ـ وذلك لكي

---

(١) ويقال إن الذي شنع عليه هو أبو الهدى الصيادي، الذي لم يتوانى عن اتهام الأفغاني بالكفر.

(٢) الشرقاوي، الفكر الديني، ص ٣٤٨.

(٣) لابوم، جول، تفصيل آيات القران الكريم معه المستدرك لادوار مونتيه، ترجمة: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي ط٢، ١٩٥٥، ص ٦. إن هذا يذكرنا بما قيل عن ابن تيمية أيضا من قدرته العجيبة على استحضار الآيات في سياق الاستدلال والاحتجاج والمجادلة. انظر: ص ١١.

(٤) العمري، أحمد جمال، دراسات في التفسير الموضوعي، ص ٥٦.

(٥) رضا، رشيد، تفسير المنار، ١٦/١.

نتدبر القرآن في نفسه لا الآية المفسَّرة وحدها ـ في نهاية تفسيره للسورة حيث يعقد خلاصة لكثير من السور يجمل فيها موضوعاتها وقضاياها الأساسية[1]، وهذا وإن كان أقرب إلى نمط التفسير الموضوعي للسورة إلا أنه يفصح عن نظرة شمولية جامعة تتجاوز السورة المعروضة، يدل على ذلك مثلا خلاصة سورة الأنعام، إذ عرض فيها لأساليب القرآن عموما في العقائد والألوهية ثم في الوحي والرسل..الخ. كما تتبدى هذه النظرة الموضوعية الشمولية أكثر ما تتبدى في الفقرات التي يفردها لموضوع ما يندرج في نفس السياق، مثل حديثه عن آيات الإيمان الصادق وصفات أهله وطبقاتهم وجعلها في اثنين وثلاثين شاهدا كل شاهد تدل عليه آية أو جملة آيات[2]، وحديثه عن موضوع السنن الإلّهية في أفراد البشر وأممهم حيث أوصلها إلى إحدى عشرة سُنّة[3].

يضاف إلى ذلك كتابه "الوحي المحمدي" إذ يعرض فيه لمقاصد القرآن التي رآها عشراً مستشهداً لكل مقصد منها بالآيات المتعلقة به[4].

وبما أننا إنما نعرض هنا إرهاصات التفسير الموضوعي كما تجلَّت تطبيقا فلا بد أن نشير إلى تجربة مميزة في هذا المجال هي "العفو في الإسلام" لمهدي علام[5]، إذ تعد هذه الدراسة رائدة في التفسير الموضوعي تطبيقا قبل أن يُدعى

---

(١) المصدر نفسه، ١٦/١.

(٢) المصدر نفسه، ١١٧/١١ ـ ١١٨.

(٣) المصدر نفسه، ١٣٥/١٠ ـ ١٣٨.

(٤) رضا، محمد رشيد، الوحي المحمدي، القاهرة: مطبعة نهضة مصر، ط٦، ١٩٥٦، ص ١٤٣ ـ ٢٨٤.

(٥) وقد وضع مهدي علام نواة هذا البحث في كتابه فلسفة العقوبة، ثم ألقاه في محاضرة عامة على ملأ من أهل العلم في جامعة مانشستر بعد أن استكمل جوانبه، ثم كتبه بعد ذلك بالعربية حيث نشرته صحيفة دار العلوم، انظر: علام، مهدي، العفو في الإسلام، مجلة دار العلوم، السنة الخامسة، عدد١، ١٩٣٨، ص٥٦ ـ ٨٨، ولا يخفى تأثر علام بمدرسة عبده ورضا في التفسير، عنايةً بالرؤية الكلية والنظر الكلي.

له تنظيرا على يد أمين الخولي، بل إنها فاقت كثيرا من الدراسات التي كثر ظهورها بعد الدعوة للتفسير الموضوعي وتبلور فكرته.

ثالثا: الاتجاه الأدبي

لقد اتفق الباحثون في التفسير الموضوعي على أن أول دعوة رسمية للتفسير الموضوعي قد ظهرت على يد أمين الخولي (١٩٦٦م)[1] مؤسس الاتجاه الأدبي (البياني) في تفسير القرآن الكريم[2].

إذ ينص أمين الخولي صراحة على أن "تفسير القرآن سورا وأجزاءا لا يُمكِّن من الفهم الدقيق والإدراك الصحيح لمعانيه وأغراضه، إلا إن وقف المفسر عند الموضوع ليستكمله في القرآن ويستقصيه إحصاءا فيردَّ أوله إلى آخره ويفهم لاحقه بسابقه"[3].

ولكن ما هي الخطوات والشروط المنهجية التي وضعتها المدرسة الأدبية لإنجاز التفسير الموضوعي الذي دعت إليه وحملت لواءه؟

وقبل أن نبحث عن هذه الشروط والإجراءات المنهجية الموضوعة للتفسير الموضوعي لا بد أن نشير إلى إشكالٍ سيعترضنا في بحثنا لمنهج التفسير الموضوعي عند المدرسة الأدبية، أو الاتجاه الأدبي في التفسير خصوصا، وهو التمييز بين

---

(١) أحد أعلام الفكر والأدب في مصر، تخرج في مدرسة القضاء الشرعي، عين إماما للمفوضية المصرية بروما، ثم مستشارا شرعيا وإماما في برلين، حيث أتقن الإيطالية والألمانية، واطلع على الأدب والثقافة فيهما. ولهذا يعزو عدد من الدارسين المنهج الأدبي الذي وضعه الخولي إلى تأثره بالمدارس النقدية الغربي. وفي ١٩٤٣م كون مع تلاميذه مدرسة أدبية تحت اسم "الأُمَنَاء .. مدرسة الفن والحياة"، أصدرت هذه المدرسة سنة ١٩٥٦ مجلة الأدب. توفي أمين الخولي ١٩٦٦م.

(٢) شريف، محمد إبراهيم، اتجاهات التجديد، ص ٤٩٩.

(٣) الخولي، أمين، الأعمال المختارة، ص٣٩ .

الضوابط والشروط التي وضعها هذا الاتجاه للتفسير والتي تخص التفسير الموضوعي بما هو كذلك، وبين تلك المرتبطة بالاتجاه الأدبي وخصوصيته الفكرية والمنهجية؟ ثم كيفية التمييز بينهما؟!

إذ إننا لا نبغي في دراستنا هذه التعرض للاتجاه الأدبي في التفسير عموما بقدر ما نتطلع إلى الكشف عن رؤيته الخاصة بالتفسير الموضوعي ومنهجه. ولعل الضابط المميز الذي يمكن الاعتماد عليه في حلِّ هذا الإشكال هو النظر في نصوص الأدبيين أنفسهم بحثا عن جواب هذا الإشكال: وقد وجدته في بنية النص الذي دوَّنه أمين الخولي شارحا فيه منهج التفسير؛ إذ لحظت مستويين من الكلام؛ مستوى أول تحدث فيه عن ضرورة تفسير القرآن موضوعيا وألمح إلى طريقة ذلك، ثم في مستوى ثان أو قسم ثان تحدث عن الطريقة المثلى لفهم القرآن ولتذوقه بيانيًّا باعتباره كتاب العربية الأكبر، كما وجدته في النظر إلى الهدف والمقصود من الفكرة المطروحة أهي ذات صلة بالرؤية البيانية الأدبية الخاصَّة بهذا الاتجاه، أم أن الفكرة وُضعت لتخدم التفسير الموضوعي أساسا[1]!

أمين الخولي:

يُعدُّ أمين الخولي ـ كما ذكرنا سابقا ـ أول من دعا صراحةً إلى تفسير القرآن الكريم على خلاف ترتيبه التوقيفي وذلك تبعا لموضوعاته، ووجد أن ذلك هو الطريق الأمثل لفهم كتاب الله، ولكنه لم يُسمِّ هذا المنهج بالتفسير الموضوعي؛ وإنما أطلق هذا الاصطلاح مَن جاء بعده.

يلاحظ أمين الخولي أن ترتيب القرآن في المصحف قد اتصف بعدة أمور:

١. أنه قد ترك وحدة الموضوع لم يلتزمها مطلقا.

٢. وقد ترك الترتيب الزمني لظهور الآيات لم يحتفظ به أبدا.

(١) المصدر السابق، ص٤٠.

٣ـ قد فرق الحديث عن الشيء الواحد في سياقات متعددة ومقامات مختلفة ظهرت في ظروف مختلفة. (ولعل هذه الثالثة ترد إلى الأولى أو العكس)[١].

وهذا ما يقتضي في وضوح ـ حسب رأيه ـ أن يفسر القرآن موضوعا موضوعا، وأن تجمع آيه الخاصة بالموضوع الواحد، جمعا إحصائيا مستقصيا ويُعرف ترتيبها الزمني، ومناسباتها وملابساتها الخاصة بها، ثم يُنظر بعد ذلك لتُفسَّر وتُفهم فيكون ذلك التفسير أهدى إلى المعنى وأوثق في تحديده[٢].

إن هذا النص يحوي العناصر الرئيسية والإجراءات المنهجية التي وضعها أمين الخولي للتفسير الموضوعي،وبتحليله يمكن أن نحدد الخطوات المنهجية للتفسير الموضوعي عند أمين الخولي في أربع خطوات:

١ـ الإحصاء أو الاستقراء الشامل لآي الموضوع الواحد.

٢ـ الترتيب الزمني للآيات.

٣ـ معرفة المناسبات والأسباب المتعلقة بالآي المدروسة.

٤ـ النظر في الآي لتفسيرها في ضوء ما سبق معرفته.

لم يترك أمين الخولي كثيرا من الآثار في التفسير الموضوعي، بل إنه لم يترك مصنفا في التفسير بالمعنى الدقيق للكلمة، وهذا ما يفوِّت فرصة اكتشاف التطبيق العملي للمنهج الذي خطَّه، والتأكدِ من جدواه ودقته. ولكن أمين الخولي بدأ في أواخر ثلاثينيات القرن الماضي بإلقاء دروس تفسيرية في الإذاعة المصرية تحت عنوان "من هدي القرآن" قام بنشرها بعد ذلك بنحو عشرين سنة، وهي كل ما تركه في التفسير من جهة التطبيق. تناولت هذه الدروس مواضيع مختلفة مثل: من هدي القرآن في رمضان، وفي أموالهم، وفي السلم، والقادة والرسل. وقد غلبت على هذه

(١) الخولي، أمين، الأعمال المختارة، ص ٤٠ .

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٠ .

الدروس البساطة والسهولة التي يقتضيها مقام الخطاب لعموم الناس عالمِهم وجاهلِهم، وهذا ما يفسر لنا تخلي الخولي عن معظم الضوابط والشروط القاسية التي ألزم بها نفسه في التفسير الموضوعي كما سنرى في النماذج التي سنسوقها الآن:

من هدي القرآن في أموالهم (مثاليّة لا مذهبية):

لقد جاءت هذه الأحاديث في وقت احتدم فيه النقاش والجدل حول النظام الاقتصادي الأمثل الذي يُفترض ببني الإنسان أن يتبعوه بعد ظهور نظريات اقتصادية مختلفة في الشرق والغرب، فما كان من أمين الخولي إلا أن خاض في هذه الغمرة مبتغيا الكشف عن الرؤية الإسلامية لهذه القضية كما تظهر في القرآن الكريم، فكانت هذه الدروس التي امتدت ـ على فترة ـ ما يقرب من ثمان سنوات. ويمكن أن نلخص دراسة الخولي في قضية المال في القرآن في سبع نقاط أساسية:

١- حب المال: لقد وضع الله عز وجل في الإنسان غريزة التملك و"حب المال". قال تعالى: ﴿وَتَأْكُلُونَ ٱلتُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا* وَتُحِبُّونَ ٱلْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾ [الفجر: ١٩ ـ ٢٠]، وقال: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ [الإنسان: ٨] وغيرها .

٢- حال الإنسان مع المال بين القصد والجور: تحتاج غريزة التملك وحب المال لدى الإنسان إلى توجيه وتسديد، إذ قد تنحرف عن الجادة وتجنح إلى غير الرشد فتكون وبالا على الفرد والأمة. وهذا ما تشير إليه آيات كثيرة من كتاب الله، مثل قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَأَوْلَٰدُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥٓ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال: ٢٨] وقوله: ﴿وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ *هَمَّازٍ مَّشَّآءٍۭ بِنَمِيمٍ*مَّنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ*عُتُلٍّۭ بَعْدَ ذَٰلِكَ زَنِيمٍ* أَن كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ﴾ [القلم: ١٠ ـ ١٤].

٣- البخل والشح والإسراف: من الأحوال التي تعرض للإنسان نحو المال

أمران على طرفي نقيض، البخل والشح، والإسراف. في الأول يصبح التملك لذةً لذاته، بينما يصبح في الثاني وسيلة لإشباع شهواته وإرضاء ملذاته دون قيد ولا حد.

٤- الملكية الخاصة وحق الله: إن منهج القرآن في تهذيب غريزة التملك يجمع بين الواقعية والمثالية، فهو حين يحمي الملكية الفردية واقعي، لا يفاجأ الناس بتجريدهم من أموالهم، تجريداً يُفري همتهم ويثني عزائمهم، ويقعدهم فلا يبتكرون، ولا يجدّون، ولا يذودون عن حماهم، ثم هو حين يهز أسس هذه الملكية الخاصة، ليكون مثالياً، يكفكف من غلواء الأغنياء ويزلزل صلتهم بأموالهم بجعلها للناس جميعاً.. هم عليها أمناء مستخلفون وهي مال الله لا مالهم[1]. يقول تعالى: ﴿وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [النور: ٣٣] ويقول: ﴿وَأَنفِقُوا۟ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد: ٧].

٥- الإنفاق: يركز الخولي في حديثه عن الزكاة والإنفاق على ثلاث كلمات تُذكر في سياق الحديث عن الزكاة والصدقة، وتستعمل في هذا الحقل الخاص وهي "الإيتاء" و"الأخذ" و"الإحسان"، فلحظ في "الإيتاء" معنى الاستقامة والسرعة في العطاء ، في حين تحمل كلمة "الأخذ" في قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ * أَلَمْ يَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَأْخُذُ ٱلصَّدَقَٰتِ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٣] تحمل كلمة الأخذ هنا معنى التناول الجاد الحازم القوي، المعنى الذي تحسه في قوله تعالى: ﴿وَلْيَأْخُذُوٓا۟ أَسْلِحَتَهُمْ﴾ [النساء: ١٠٢] وقوله ﴿وَلْيَأْخُذُوا۟ حِذْرَهُمْ﴾ [النساء: ١٠٢] وقوله: ﴿فَيُؤْخَذُ بِٱلنَّوَٰصِى وَٱلْأَقْدَامِ﴾ [الرحمن: ٤١].

إن القرآن حين يضع حلولاً لمشكلة المال في الاجتماع أن يُؤتي المؤدون لحق الله الذي هو حق الجماعة في المال إيتاء، وأن يأخذ المدبرون لهذه الحقوق

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٧ ـ ٥٨ .

أخذاً، لأن طبيعة هذا الجانب من الحياة على مثل هذا الحسِّ الشافِّ والفعل الحازم، ولأن الحاجة فيه ناجزة لا تحتمل التأخير، عاجلة لا تطيق الإبطاء لأنها حاجات ضرورية متجددة نامية دائمة قاهرة، يفسد التدبير لها بالتهاون، وحين تتوانى وتتأخر تفقد أثرها ويضطرب الأمر وتضرى الحاجة[1].

٦- الوسطية والاتزان: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمْ يُسْرِفُواْ وَلَمْ يَقْتُرُواْ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان: ٦٧] ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ [الإسراء: ٢٩] يحاول أمين الخولي أن يبتعد عن المعاني الفلسفية المختلفة لكلمة "وسط" ويركز على معناها اللغوي فيرى في الوسط مركز التعادل. وعليه فالأمة الوسط هي الجماعة المتزنة المتسقة المتعادلة، وينبغي أن يوجد هذا الاتزان في حياة الأفراد والجماعات جميعاً، لا تسرف الجماعة ولا تقتر، ولا تغلُّ يد الفرد ولا تبسط[2].

عرض الخولي بعد ذلك لقضية التفاوت الطبقي ومسألة الفقر لكن نظره في هذه القضايا كان أقل عناية بالاستنباط من القرآن عنه في القضايا السابقة.

والخولي في هذه الدراسات عموما يظهر بصورة من يفكر أولا ثم يورد من الآيات ما يؤيد فكرته، ومن ثَمَّ فهو لا يقف عند لفظ قرآني، أو آية ما إلا ليزيد فكرته وضوحاً وجلاء. ولعل هذا المبحث الذي اخترناه كان أقرب الأبحاث التي كتبها الخولي إلى منهجه تكاملاً، وأوسعها إحصاء للآيات واستكمالا لأطراف الموضوع، الأمر الذي لا نجده في بحث السلام أو القادة الرسل..

وإذا أعدنا النظر المقارن كرَّةً أخرى في المنهج الذي خطَّه الخولي وتطبيقه الذي أنجزه فيمكننا أن نلحظ ما يلي:

---

(١) المصدر السابق، ص ٧٥ - ٧٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠ - ٩١ .

١- لم يقم الخولي بإحصاء كامل للآيات القرآنية المتعلقة بموضوع المال والاقتصاد، بل كان يختار غالباً نموذجاً من الآيات الدالة على المسألة التي يعالجها.

٢- لم يراعِ الخولي ترتيب الآيات حسب النزول كما اشترط في منهجه.

٣- عني الخولي بالنظر في سياق الآيات للفصل في بعض القضايا المشكلة.

٤- الاهتمام بالدلالة الدقيقة لألفاظ القرآن، والنظر في استخدام القرآن لها.

٥- لم يذكر الخولي شيئاً من مناسبات الآيات أو أسباب نزولها.

يمكن القول إذن أن الخولي لم يلزم المنهج الموضوعي الذي دعا إليه بشروطه وضوابطه التي وضعها وإن أبقى على الإطار العام له وهو دراسة موضوع ما من القرآن..

عائشة عبد الرحمن[١] (بنت الشاطئ):

لقد سارت بنت الشاطئ على النهج الذي خطه شيخها في التفسير[٢] فكانت من رواد المدرسة الأدبية في التفسير.. وعلى الرغم من أن بنت الشاطئ قد أكدت على أن الأصل في المنهج التناولُ الموضوعي لما يراد فهمه من كتاب الإسلام[٣]، إلا أنها في تفسيرها البياني لم تلتزم هذا النهج،فلم ترتبط بفكرة الموضوع الذي دعا إليه أستاذها الخولي، بل عدلت عنه إلى تفسير عدد من السور القصيرة التي تتوفر

---

(١) أديبة ومحققة مصرية، تتلمذت على أمين الخولي وكانت من أبرز أعضاء مدرسة الأمناء، تميزت بجمعها بين الدراسة العميقة لعلوم الإسلام وعلوم العربية، عملت أستاذة اللغة العربية وآدابها في جامعة عين شمس، لها العديد من الكتابات والتحقيقات، ومن أشهرها في مجال القرآن: تفسيرها البياني، ومقال في الإنسان، ومسائل ابن الأزرق.

(٢) على ما بينهما من اختلاف في المنهج يدل عليه تطبيق بنت الشاطئ وطريقتها في التفسير.

(٣) عبد الرحمن، عائشة، التفسير البياني،١/١٠.

فيها وحدة الموضوع أساساً[١]. وكان هذا أحد المآخذ التي أخذت على المنهج الموضوعي وعلى المدرسة البيانية عموماً، أعني إهمالها تطبيق كثير من الشروط والضوابط التي وضعتها[٢].

ولكن لبنت الشاطئ دراسات قرآنية أخرى سارت فيها على المنهج الموضوعي في التفسير.. لعل أهمها مصنفها: "مقال في الإنسان"، وهو ما سنعرض له هنا:

مقال في الإنسان: عكفت عائشة عبد الرحمن في كتابها هذا على القرآن الكريم، تستقرئ ما فيه من آيات عن الإنسان من مبدأه خلقا واستخلافاً حتى منتهاه بعثاً ونشوراً وحساباً.. عالجت بنت الشاطئ في كتابها هذا سبع قضايا أساسية من قضايا الإنسان في القرآن[٣]:

١- مفهوم الإنسان في القرآن.

٢- استخلاف الإنسان.

٣- تكريم الإنسان وسجود الملائكة له.

٤- تعليمه البيان.

٥- تحميله الأمانة.

٦- حرية الإنسان: وقد جعلت هذه القضية على أربعة فروع:

- الحرية والعرق .

---

(١) وبهذا يصح ما قاله عفت الشرقاوي ـ وتابعه في ذلك أستاذنا محمد إبراهيم شريف ـ من أن بنت الشاطئ قد جمعت بين التحديد الموضوعي وبين التناول الأدبي للسورة كلها. انظر: الشرقاوي، عفت، الفكر الديني في مواجهة العصر، ص ٢٤٠؛ شريف، محمد إبراهيم، اتجاهات التجديد في التفسير، ص ٥٩٨.

(٢) الشرقاوي، عفت، الفكر الديني في مواجهة العصر: دراسة تحليلية لاتجاهات التفسير في العصر الحديث، القاهرة: مكتبة الشباب، ١٩٧٦، ص ٢٤٠.

(٣) عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، عائشة، مقال في الإنسان: دراسة قرآنية، القاهرة: دار المعارف، ط١٩٩٣،٢، ص١٠ ـ ١٢٧.

- حرية العقيدة .
- حرية الرأي .
- حرية الإرادة .

٧- البعث.

وفي الكتاب مباحث أخرى عالجتها خارج النسق القرآني أساساً..

ويمكن أن نلخص منهج بنت الشاطئ في هذه الدراسة في النقاط التالية:

١- اعتمدت بنت الشاطئ في جلِّ القضايا التي تطرقت إليها على الاستقراء والحصر الكامل للآيات القرآنية التي لها بها صلة أو وجه تعلُّق، خلافاً لشيخها أمين الخولي الذي لم يلتزم هذا الشرط. من ذلك مثلاً حصرها الآيات القرآنية التي تؤكد على أن حق الشفاعة عند الله، معلَّق بإذنه تعالى ورضاه، وليس لأحد من الخلق حق أو سلطة الشفاعة أو الغفران. وجاءت بأربعة عشر موضعاً في القرآن يؤكد ذلك. ومنه أيضاً الآيات التي تقرر المساواة التامة بين البشر، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾ [النساء: ١] ومثلها آيات: الأنعام: ٩٨، الأعراف: ١٨٩، الزمر: ٦[1].

٢- استقراء جميع موارد الألفاظ القرآنية التي تعرضت لها في دراستها: وهذه الخطوة المنهجية تتميز بها المدرسة الأدبية وهي أحد الشروط التي حافظت عليها بين كثير من الشروط التي ألزمت بها نفسها دون أن تطبقها في التفسير. ومن الألفاظ القرآنية التي قامت بنت الشاطئ بتحليلها (البشر، الإنسان، الأمانة، الحمل). ولنأخذ مثلاً لفظ «الحمل» الذي استقرأته بنت الشاطئ في سياق الرد

---

(١) المصدر السابق، ص٨٦ - ٨٨. تذكرنا هذه الدراسة بدراسة محمد عبد الله دراز حول الشفاعة في كتابه دستور الأخلاق حيث انتهى إلى نفس ما خلصت إليه بنت الشاطئ. انظر: دراز، محمد عبد الله دستور الأخلاق في القرآن، ص ١٦٠ - ١٦٢.

على تأويل بعض العلماء[1] حمل الأمانة في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ [الأحزاب: ٧٢] بإباء الطاعة وخيانتها خلافاً للظاهر، وخرجت بنتيجة مفادها أنه لا يمكن أن يحمل لفظ "الحمل" في هذه الآية على معنًى مخالف لكل الآيات الأخرى التي ورد فيها لفظ الحمل بمختلف معانيه المادية والمعنوية.

فقد وردت مادة "حمل" في القرآن في ثلاثة وستين موضعاً، منها سبعة عشر في حمل الأجنة مثل قوله تعالى: ﴿ وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ ﴾ [لقمان: ١٤]. ولا يمكن بأي وجه أن نؤول حمل الأمهات بخيانة أجنتهن أو التخلي عنها[2].

واستعمل القرآن الكريم الحمل في نحو ست وعشرين مرة بمعناه الحسي المألوف المعروف، مثل قوله تعالى: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِى ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ﴾ [يس: ٤١] وقوله ﴿ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُۥ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا ﴾ [الإسراء: ٣] ولا يمكن أن يؤول الحمل في أي موضع منها بالنكوص عن العبء أو خيانة المحمول والتخلي عنه[3].

وجاءت المادة في الحمل المعنوي، في نحو عشرين موضعاً[4]، مثل آيات:

---

(١) هذا ما نقله صاحب اللسان عن الزجاج ، وما ما قال به الفيروزآبادي في القاموس، وهو على ما يبدو اختيار الزمخشري في الكشاف، فقد أورد قولين: أحدهما يحمل فيه معنى "حمل الأمانة" على التزام القيام بحقها، والآخر على خيانتها، وهو خلاف ما قال به جمهور المفسرين. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة حمل؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة حمل؛ الزمخشري، جار الله، الكشاف، ٥/١٠٢ - ١٠٣.

(٢) عبد الرحمن، عائشة، مقال في الإنسان، ص٥٥.

(٣) المصدر نفسه، ص٥٦.

(٤) المصدر نفسه، ص٥٦.

البقرة ٢٨٦: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ۖ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآ ۚ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾.

النحل ٢٥: ﴿لِيَحْمِلُوٓا۟ أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۙ وَمِنْ أَوْزَارِ ٱلَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ أَلَا سَآءَ مَا يَزِرُونَ﴾.

النور ٥٤: ﴿قُلْ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَّا حُمِّلْتُمْ﴾.

فهل يسوغ لنا أن نتأول حمل الوزر والأجر والخطيئة والبهتان والإثم بأنه نكوصٌ عن ذلك كله ورفضٌ لاحتمال تبعته، فيسوغ لنا من ثَمَّ أن نتأول حمل الأمانة بالتخلي عنها وخيانتها؟

والقول بأن معنى الحمل في آية حمل الأمانة مخالف لكل ما سواها من الآيات، يخالف ما عليه منهج الأدبيين لأنه مؤدٍ إلى القول بوجود اختلاف في القرآن.. معاذ الله![1].

٣ـ تصنيف معظم الآيات إلى مكية ومدنية: لم تستمر بنت الشاطئ على تصنيف الآيات إلى مكية ومدنية ، ولكنها قامت به في كثير من الحالات، ولكنها لم ترتِّب على هذا التصنيف أثراً في التفسير إلا في حالات قليلة[2].

كما أنها لم تلتزم شرطَ الترتيب الزمني للآيات المستقرأة إلا في مرة واحدة عند حصرها للآيات التي تتحدث عن حرية العقيدة في العهد المكي المبكر مرتَّبة حسب النزول وهي: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۝ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۝ وَلَآ أَنتُمْ

(١) المصدر السابق، ص٥٧.

(٢) أنظر مثلا: حديثها عن الرق والآيات المتعلقة به، ص٦٩ ـ ٧٠.

عَٰبِدُونَ مَآ أَعۡبُدُ * وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٞ مَّا عَبَدتُّمۡ * وَلَآ أَنتُمۡ عَٰبِدُونَ مَآ أَعۡبُدُ * لَكُمۡ دِينُكُمۡ وَلِيَ دِينِ﴾ والنحل ١٢٧، والحجر ٩٤ والحجر ٩٧ - ٩٨ والأنعام ٣٣ - ٣٥، والنحل ١٢٥ - ١٢٧. وهذا يعني أن قضية حرية الاعتقاد مقررة منذ بدء الإسلام.

٤- عرض آراء المفسرين ومناقشتها: كما فعلت في مناقشة آراء بعض المفسرين عندما حملوا آية «حمل الأمانة» على خيانتها وكما فعلت في مسألة الجبر والاختيار عند المتكلمين..[1].

رابعاً: التفسير الموضوعي كما تطور في الأزهر الشريف:

يبدو أن حديث التفسير الموضوعي كان يشغل أروقة الجامع الأزهر في ستينيات القرن الماضي[2]، مما أفضى إلى ظهور عدد من الدراسات والكتابات تناولت التفسير الموضوعي بالتأصيل والتقعيد. وعلى الرغم من التأثير الواضح للمدرسة الأدبية على ما كتبه الأزهريون في منهج التفسير الموضوعي، إلا أن هذا لا ينفي وجود اختلاف في بعض جوانب هذا المنهج تأصيلا وتطبيقا.

١- «الوحدة الموضوعية في القرآن» أساسا للتفسير الموضوعي:

تعد رسالة الدكتوراه التي قدمها محمد محمود حجازي عام ١٩٦٧ في كلية أصول الدين بجامعة الأزهر أول رسالة علمية تعالج قضية التفسير الموضوعي للقرآن الكريم أو "الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم"، وهو المصطلح الذي اختاره للتعبير عن البحث في القضايا التي عرض لها القرآن الكريم في سوره المختلفة ليظهر ما فيها من معان خاصة تتعلق بالموضوع العام الذي نبحثه لنحقق

---

(١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٢ - ١٠٩.

(٢) وأغلب الظن أن ذلك كان انعكاسا وردا على الاتجاه الذي أشاعه أمين الخولي ومدرسته في دراسة القرآن موضوعيا، وظهور عدد من الدراسات الجامعية التي اتبعت هذا المنهج.

الهدف وهو الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم[١].

لقد أشار حجازي في مقدمته بإيجاز إلى العناصر الأساسية في منهجه الموضوعي وهي:

أ. جمع الآيات التي في موضوع واحد.

ب. ترتيبها حسب النزول.

ت. بحثها في سورتها مع بيان علاقتها بما قبلها وما بعدها.

ث. بحث تسلسل الموضوع في السور التي ذكر فيها حتى نصل إلى الغاية المقصودة. وهى: "الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم"[٢].

ولكن حجازي لم يفصل في هذه الضوابط والخطوات التي ذكرها، واكتفى بالقول بأن التفسير الموضوعي هو "جمع آيات القرآن الكريم التي تكلمت عن شيء خاص وذكرت في عدة سور من القرآن، وبحثها بحثا موضوعيا منهجيا مع ملاحظة ترتيب نزولها بقدر الإمكان ، وبحث علاقتها بما قبلها وما بعدها في سورتها، ثم بحثها كذلك مع مثيلاتها لنرى كيف تدرج القرآن في نزول آياته وتطور مع سير الدعوة. ولذا نجد الآيات التي عالجت موضوعا معينا قد اتجهت وجهتين، فهي في العصر المكي غيرها في العصر المدني، وهى أوائل العصر المدني غيرها في أواخر عهد نزول القرآن الكريم"[٣].

لقد كان الاتجاه العام للرسالة مصوَّباً نحو إثبات الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم عموما، وهذا ما يؤسس بطبيعة الحال للتفسير الموضوعي، كما أكد أيضا على وحدة السورة وتناسبها[٤]، والرسالة في معظمها تأكيد لهذه الحقيقة ورسم

---

(١) حجازي، محمد محمود، الوحدة الموضوعية، ص ٣٣ - ٣٤ .

(٢) المصدر نفسه، ص ٣١ .

(٣) المصدر السابق، ص ٤٠٣ .

(٤) انظر: حجازي، محمد محمود، الوحدة الموضوعية، ص ٤٠٢.

لدعائمها وأصولها، دون الخوض تفصيلا في منهج التفسير الذي هو طريق الوصول إليها. كما غلب على الرسالة طابع دفاعي؛ ردا على الدعاوى المختلفة التي وجهت إلى القرآن بخصوص افتقاده الترابط بين الآيات والسور، وتكرار الموضوعات فيه.

٢- المنهج المدرسي في التفسير الموضوعي للقرآن:

تبع دراسة حجازي كتابات عديدة من قبل متخصصين أزهريين تعرضوا للتفسير الموضوعي ومنهجه بصورة مباشرة وتفصيلية ثم طبقوه ومثَّلوا له. كان منهم الشيخ أحمد الكومي[١]، وعلي خليل، وعبد الحي الفرماوي، وبمقارنة ما كتبه هؤلاء مع رسالة "الوحدة الموضوعية في القرآن" نجد اتفاقا في معظم الخطوات المنهجية اللازمة للتفسير الموضوعي، مع بعض الزيادات أو التفاصيل.. إذ تتلخص خطة المنهج الموضوعي في التفسير عند عبد الحي الفرماوي ـ مثلا ـ فيما يلي:

١. اختيار الموضوع القرآني المراد دراسته دراسة موضوعية. (يفيد في ذلك الطالب المبتدئ كتاب "تفصيل آيات القرآن" والمستدرك عليه).
٢. حصر الآيات التي تدور حول هذا الغرض القرآني، وجمعها كلها مكيها ومدنيها (يفيد في ذلك المعجم المفهرس).
٣. ترتيب هذه الآيات حسب نزولها على النبي ﷺ مع الوقوف على أسباب نزولها.
٤. التعرض لمعرفة مناسبات هذه الآيات في سورها.
٥. تكوين الموضوع بجعله في إطار متناسب، وهيكل متناسق، تام البناء، متكامل الأجزاء.
٦. تكميل الموضوع بما ورد من حديث رسول الله ﷺ إن احتاج الأمر حتى يكمل له هيكله ويزداد وضوحا.

---

(١) كتب بالاشتراك مع محمد أحمد يوسف قاسم كتاب "التفسير الموضوعي للقرآن" في منتصف السبعينيات، وهو مختصر أُعدَّ ليكون مرجعا لطلاب الأزهر.

٧. دراسة هذه الآيات دراسة موضوعية متكاملة تجانس بينها وتوفق بين عامها وخاصها، مطلقها ومقيدها، وتؤاخي بين متعارضها، وتحكم بناسخها على منسوخها حتى تلتقي جميع هذه النصوص في مصب واحد دون تباين أو اختلاف أو إكراه لبعض الآيات على معان لا تحتملها[1].

ولكن هل التزم الفرماوي بمنهجه الذي وضعه تطبيقا وعملا فيما أنجزه من تفسير موضوعي؟ لا بد لنا هنا من مراجعة ما كتبه من تفسير موضوعي، وهذا يتضمن عددا من المواضيع التي درسها عقب حديثه عن المنهج الموضوعي، إضافة إلى موسوعة في التفسير الموضوعي يبدو أنه كان ينوي إنجازها.

رعاية اليتيم في القرآن: حدد الفرماوي الموضوع تحديداً دقيقاً، إذ بيِّن أن الموضوع يعنى بمشكلة اجتماعية هي "رعاية اليتيم"، وقد مهد للموضوع بمقدمة قصيرة جداً لكنها معبرة عن المقصد من اختياره للموضوع، ثم قسم الموضوع باعتبار زمن النزول إلى قسمين:

تناول القسم الأول: العهد المكي مستعرضا كل الآيات المتعلقة بالموضوع في نظره، ثم وزعها على عنصرين، تناول الأول: الرعاية النفسية لليتيم، وتناول الثاني: مال اليتيم، ثم انتقل إلى العهد المدني فبين أن آيات هذا العهد منها ما هو خاص بالأموال، ومنها ما هو لرعاية اليتامى في أنفسهم وأخلاقهم، ومنها ما يدعو للعطف والإنفاق عليهم.

وأمام هذا التنوع في الرعاية لم يجد المؤلف بُدًّا من التعرض لنقاط أساسية هي:

١ـ عناية القرآن بتقوية أخلاق اليتامى وإحسان تربيتهم.

٢ـ عناية القرآن بالمحافظة على أموالهم.

---

(١) الفرماوي، عبد الحي، البداية في التفسير الموضوعي، بدون ناشر، ط١٠، ١٩٧٦، ص٤٩ ـ ٥٠.

٣ـ الأمر بالأنفاق عليهم.

وانتهى البحث في رعاية اليتيم إلى خلاصة تبين أن هدف القرآن الكريم هو تكوين مجتمع فاضل قوى متكامل يخلو من الضغائن والظلم والاحتقار تغلق فيه كل سبل الفساد، ولذلك يعمل على عدم عزل اليتيم عن المجتمع عزلا اجتماعياً أو نفسياً لما في ذلك من دفعه له إلى طرق الفساد[١].

موسوعة التفسير الموضوعي: يبدو أن الفرماوي قد شرع في تصنيف موسوعة في التفسير الموضوعي ـ كما سماها ـ، ولكن لم يصدر منها غير جزء واحد فقط[٢]،. في هذا الجزء يتعرض الفرماوي لدراسة أربعة مواضيع عقدية هي (الإيمان والإسلام والإخلاص والإخوة) والمقبل على هذا الكتاب ربما يصاب بإحباط كبير، بسبب التفاوت الكبير بين التأصيل المنهجي الذي وضعه الفرماوي والتطبيق العملي له.

فإذا أخذنا موضوع «الإيمان» مثلاً وهو موضوع واسع متشعب، ذلك أنه يشكل جوهر القرآن وأحد مقاصده الأساسية.. فإننا نجد أن الفرماوي لم يدرسه إلا في صفيحات قليلة.. تعرض فيها لتعريفه في اللغة والاصطلاح ثم وروده في القرآن واستعماله فيه، ثم لأصول الإيمان ثم لبعض من مقتضيات الإيمان..[٣].

وهو في كل هذا لم يلتزم منهجه المفترض سواء في حصر الآيات التي تدور حول هذا الغرض القرآني، ولا رتبها حسب نزولها، ولا وقف على أسباب نزولها، ولا تعرض لمناسبات الآيات القليلة التي أوردها ثم انه لم يجعل الموضوع في هيكل متناسق أو نظام منطقي مقبول، بل اعتمد على انتقاء بعض

(١) المصدر السابق، ٥٠.

(٢) ولا أدري إن كان قد صدر سواه.

(٣) الفرماوي، عبد الحي، موسوعة التفسير الموضوعي، القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية، ط٢، ١٩٩٢، ص ١٣ ـ ٣٠.

أطراف الموضوع وتفرعاته.. ثم لم يبلغ فيها مبلغاً.. كما قام بدراسة موضوع الإيمان وكأنه جزيرة معزولة في النص القرآني، ومثل هذا الموضوع المتشعب لا يمكن دراسته بمعزل عن كثير من المواضيع المتداخلة والمفاهيم القرآنية التي تنتمي معها إلى الحقل الدلالي نفسه مثل: الإسلام والتصديق. ولم يلتزم من منهجه إلا بإيراد الأحاديث النبوية التي تتصل بالموضوع، وان كان ذلك قد طغى أحياناً على التفسير نفسه، كما نجده عند حديثه عن أصول الإيمان.. إذ أورد آية واحدة هي آية البر في سورة البقرة دون أن يعلق عليها بشيء، بينما جاء بحديثين نبويين دون ربطهما بالآية أو الخروج بمركَّب نظري من كليهما[1].

هذا كله يجعل التفسير الموضوعي يبدو وكأنه مجرد حديث في قضية ما مع الاستدلال بما تيسَّر من الآيات القرآنية، وبذلك يتلاشى المقصد الأساسي في التفسير وهو الكشف عن مراد الله في قضية معينة[2].

لقد تابع الأزهريون في منهج التفسير الموضوعي المنهج الذي وضعه أمين الخولي من قبل وسار عليه تلاميذه، ولكنهم أدخلوا عددا من الإضافات على مفهوم التفسير الموضوعي ومنهجه:

أ ـ جعل الوحدة الموضوعية وإثباتها هدفا أساسيا في تصور المفسر الموضوعي.

ب ـ إدخال وحدة السورة في مفهوم التفسير الموضوعي بمعناه الأعم.

ج ـ توسيع مجال المنهج الموضوعي خارج الإطار القرآني ليشمل السنة النبوية.

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٤.

(٢) ويمكن القول بأن فهم التفسير الموضوعي على هذا النحو هو الذي حوَّله من فن وعلم دقيق يقوم له المتخصصون من العلماء إلى طريقة في التفسير شكلية، يمكن تلقينها للطلبة المبتدئين ليطبقوها بكل سذاجة وتبسيط دون أن تتوفر لهم أدوات التفسير أو ملكته العلمية، أو حتى الفهم الكافي لغايات التفسير الموضوعي ومقاصده.

خامساً: تيسير التفسير الموضوعي

وعلى هذه الشاكلة التبسيطية التي وجدناها في منهج التفسير الموضوعي في الدراسات السابقة، تابع باحثون آخرون الحديث عن التفسير الموضوعي وفق نفس الخطوات والقواعد المنهجية، مع وضعهم بعين الاعتبار ضرورة أن تظهر أعمال التفسير الموضوعي على الجمهور بطريقة ميسرة سهلة قريبة الفهم، لهذا نجد كثيرا من هؤلاء الدارسين يضع في قواعد التفسير الموضوعي قواعد وأسسا لا صلة لها بالتفسير الموضوعي من حيث هو كذلك، وإنما تندرج في الغالب ضمن قواعد البحث العامة، وطرق التصنيف والكتابة. وهذا إنما يدل على أن هناك خللا في إدراك مفهوم التفسير الموضوعي[1]، حيث لا يفهم منه إلا أنه أسلوب جديد في التصنيف التفسيري، لا منهج جديد في الفهم والتفسير نفسه.

فإذا أخذنا القاعدة الخامسة في منهج أحمد جمال العمري الموضوعي فسنجده يتحدث عن: "الالتزام بشروط البحث العلمي من حيث إخراج الموضوع في صورة مترابطة محكمة البناء تكون طريقا لفهم الهدف الذي توخاه الباحث وإرشادا لفهم جوانب موضوعه. وعلى الباحث أن يلتزم الحيادية التامة في بحثه لا يتأثر بأية مؤثرات خارجية قد تطغى على الحقيقة المنشودة من وراء بحثه للآيات القرآنية تاركا وراءه العقائد الفاسدة، جاعلا هدفه الأسمى إبراز محاسن القرآن وفضائل تشريعاته لخدمة الأفراد والمجتمع الإسلامي".

ومثل ذلك نجده عند مصطفى مسلم إذ يتحدث عن ضرورة "الالتزام بمنهج البحث العلمي عند وضع مخطط البحث في تمهيد وفصول بحسب طبيعة الموضوع

---

(١) ولنأخذ مثلا القاعدة الرابعة عند أحمد جمال العمري: "تفسير الآيات أثناء عرضها تفسيرا موضوعيا، يفهم منه الحكمة الإلّهية في إيراد الآيات والغرض الأسمى في هذا التشريع، مع تدعيمه بما أُثر عن رسول الله وصحابته وتابعيه وذكر مناسبات النزول ومكانها.."، العمري، أحمد جمال، دراسات في التفسير الموضوعي، ص ٧٣.

ومدي تشعبه"[1]، ثم "وليكن هدف الباحث من ذلك كله: إبراز حقائقه مع ذكر حكمة التشريع ووفائه بحاجات البشر، وعرض تلك الحقائق بأسلوب مشرق عذب لاستشراف نفس القارئ، واتباع الأسلوب الذي يفهمه أهل عصره"[2].

يضاف إلى ذلك كله أنهم قد وضعوا كثيرا من الشروط والقواعد العامة للتفسير التحليلي ضمن قواعد التفسير الموضوعي، على نحو يؤكد التداخل الموجود لديهم بين هذين المنهجين في التفسير، وأن التفسير الموضوعي لم يكن بالنسبة لهم أكثر من شكل جديد للتصنيف.

سادساً: الاتجاه الاجتماعي في التفسير الموضوعي

مع محمد باقر الصدر في بداية الثمانينيات من القرن الماضي نشهد تحولا جديدا في مفهوم التفسير الموضوعي ومنهجه. فقد جعل باقر الصدر النظر في الواقع وفي التجربة البشرية عنصرا أساسيا في مفهوم التفسير الموضوعي، فالتفسير الموضوعي - حسب رأي باقر الصدر - يبدأ من الواقع وينتهي إلى القرآن، بوصفه القَيِّم والمصدر الذي يحدد المفسر على ضوئه الاتجاهات الربانية إلى ذلك الواقع[3].

تابع باقر الصدر في اتجاهه هذا كثيرٌ من الدارسين للتفسير الموضوعي جاعلين النظر في الواقع والفكر الإنساني عنصرا رئيسيا في منهج التفسير الموضوعي. ولا يمكن للتفسير الموضوعي بدونه أن يتكامل أو يحقق الغاية المنشودة منه. نجد هذا الاتجاه عند دارسين من مثل زياد خليل الدغامين، وعبد الباسط الرضي وغيرهما .

---

(١) مسلم، مصطفى، مباحث في التفسير الموضوعي، ص ٣٨ .

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٩. ومثل ذلك نجده في كتابات كثيرة، انظر مثلا: الخالدي، صلاح الدين، التفسير الموضوعي، ص ٧١ - ٧٢.

(٣) باقر الصدر، محمد، التفسير الموضوعي، ص ٢٨. وسيأتي تفصيل رأيه لاحقا.

فالنظر الواقعي يشكل في المنهج الذي اقترحه الرضي للتفسير الموضوعي طرفي هذا التفسير، فأول أساسين ينطلق منهما المفسر الموضوعي هما:

١- فهم الواقع:

إن معرفة عميقة وشاملة لطبيعة المرحلة التاريخية التي يمر بها الفكر الإسلامي اليوم وبطبيعة واقعها واحتياجاته ومطالبه وأهدافه، لتشكل عملية أساسية تمكن من تحديد الموضوعات الأساسية التي يمكن أن يتوجه إليها التفسير الموضوعي، كما تساعد على الوعي بالمبادئ المنهجية التي ينبغي أن ينبني عليها عرض الموضوع[1].

٢- استخلاص حصيلة الفكر البشري:

يفضل لمن أراد دراسة موضوع بعينه في القرآن الكريم ألا يبدأ بتحديد وجهة النظر القرآنية، بل عليه أن يستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنساني حول ذلك الموضوع أو تلك المسألة، فهذا مما يضمن لنظرية القرآن صحة التنزيل وتكون هدايته وتوجهاته أشد فعالية وأكثر تأثيرا[2].

بعد أن يقوم المفسر باكتشاف النظرية القرآنية في الموضوع المدروس يعاود مرة أخرى الالتفات إلى الواقع وذلك من أجل المقارنة، حيث يقوم المفسر الموضوعي بعقد مقارنة بين حصيلة الفكر البشري وبين الهدايات القرآنية لتوضيح كمال الإسلام وشموليته وأن حلوله أفضل وأكمل، وأن إجاباته إجاباتٌ شافيةٌ قد تكون التجربة البشرية عجزت عنها، ويركز بصورة خاصة على مدى

---

(١) الرضي، عبد الباسط، المنهج الموضوعي، ص ٢٧٣ .

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٥. أنظر أيضا: الدغامين، زياد خليل محمد، منهجية البحث، ص٤٣ - ٤٤.

توجيه نظرية القرآن للواقع الإنساني فيما يتعلق بالموضوع المدروس[1].

لقد كانت هاتان المرحلتان في النظر الواقعي - المرحلة السابقة على النظر في النص القرآني، والمرحلة الأخيرة التي تلحق النظر فيه - تقعان غالبا خارج الحقل التقليدي للتفسير، ولكننا شهدنا إدخالهما في التفسير التحليلي مع محمد عبده، ثم شهدنا إدخالهما في حقل التفسير الموضوعي على يد دراز (١٩٥٨م) في العقود الأولى من القرن العشرين تطبيقاً، ثم على يد باقر الصدر تنظيراً في العقود الأخيرة من القرن العشرين، ليصبح بعد ذلك عنصرا منهجيا أساسيا عند الدغامين وحسن حنفي والرضي.

والملاحظ عموما عند أصحاب هذا الاتجاه في التفسير أن الخطة المنهجية التي وضعوها للتفسير الموضوعي كانت أكثر إحكاما ودقة واتصالا بمنهج التفسير الموضوعي من الدراسات السابقة التي غلب عليها التبسيط والخلط بين القضايا المنهجية[2].

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٧٧ .

(٢) ولنأخذ مثلا ما كتبه الرضي من خطة لاستخلاص النظرية القرآنية في موضوع ما. فقد وجد أن هذا الأصل يعتمد على عدة خطوات تتمثل فيما يأتي:

أ - تحديد علاقة الموضوع المراد دراسته بالنسق والمنظومة الإسلامية ككل للوقوف على المكانة التي يحتلها داخله، ولكي يكون ذلك بمثابة مدخل يبدأ من العام إلى الخاص، من النسق ككل إلى الموضوع المعنيّ.

ب - الاستقراء: ويقوم على جمع الآيات القرآنية حول الموضوع إما جمعا تاما أو ناقصا بشرط أن يكون الاستقراء الناقص بهدف تجنب التكرار في إثبات قضية معينة قد كان يكفي بعض النصوص القرآنية فحسب.

- ويستحسن في هذا الجمع الاستعانة بالمعاجم التي صنفت آيات القرآن حسب الموضوعات، ولا يعنى ذلك إعفاء الدارس من الرجوع إلى القرآن الكريم فقد يكون الموضوع غير وارد في تلك المعاجم مما يتطلب إحصاء خاصا،وقد يكون فيها ما يمسه مسا خفيفا غير مستوف بحيث لا يكفي في تكوين النظرة الشمولية. =

سابعا: التأويل الموضوعي للقرآن الكريم

على خلاف كل من ذكرنا سابقا، يأتي حسن حنفي لينقل المنهج الموضوعي من مجال التفسير إلى مجال التأويل، فيكون أول من تحدث عن قواعد منهجية للتأويل الموضوعي للقرآن الكريم، وذلك وفق تصور خاص للتأويل وللنص القرآني نفسه، وهذا ما أوضحه هو نفسه في بداية دراسته لمنهج التأويل الموضوعي للقرآن.

فالتأويل الموضوعي للقرآن عند حسن حنفي يتعامل مع القرآن الكريم كنصٍّ معطًى، لا تعنيه الأسئلة المتعلقة بأصله التاريخي موحًى أو غير موحى، ولا الطريقة التي نزل بها أو جمع[1]. كما أن التأويل عنده لا يفرق بين النصوص، فكلها سواءٌ

=- كما يتم استقصاء الأحاديث النبوية التي تتعلق بالموضوع فإغفال ذلك مدعاة للسقوط في أخطاء علمية يمكن تفاديها، مع تحري الصحة..

- ويستعان في عملية الجمع هذه بكتب التفسير التحليلي وشروح الحديث النبوي.
- قصد الوقوف على ملابسات النص وأسباب نزوله والقرائن الخاصة به فكل ذلك يلقي ضوءا كاشفاً على معاني النصوص.
- كما يراعى السياق التي وردت فيها الآية القرآنية حين جمعها.

ج - الوحدة المنطقية: أي التنبه في استنباط عناصر الموضوع الأساسية من الآيات إلى مراعاة الوحدة المنطقية للموضوع بالدرجة الأولى، لأن الهدف هو تحقيق رؤية شمولية، وعرض النصوص في بناء متكامل تكون فيه الأفكار متساوقة يشد بعضها بعضا ويؤدي بعضها إلى بعض.

- أما الترتيب النزولي للآيات فهو متعذر إلى درجة الاستحالة، ولهذا يستحسن الاستعانة والاستئناس به بقدر صحته، وبقدر ما يضيف من المعاني الجديدة إلى النصوص.

د - مواقف العلماء واجتهاداتهم: لا بأس بعد الإحاطة بموقف القرآن والسنة بإزاء موضوع معين في الاستئناس باجتهادات العلماء. فتقديم استقراء نصوص الوحي أولا يشكل مانعا من التأثر السلبي بموقفٍ ما من مواقف العلماء التي قد لا تلائم نظرة القرآن والسنة. انظر: الرضي، عبد الباسط، المنهج الموضوعي، ص٢٧٦ - ٢٧٧.

(١) Hanafi, Hasan, Method of thematic interpretation of the Quran, in: The Quran as text, edit. Stefan Wild,Leiden: E.J.Brill,١٩٩٦.p٢٠٢. =

من جهة خضوعها لنفس القواعد المنهجية للتأويل؛ لذا فالنص القرآني لا يملك أي ميزة خاصة هنا باعتباره نصا إلهيا[1].

إن النص عند حنفي يصبح مجرد شكل، يملؤه المؤوِّل بالمضمون الزماني والمكاني الذي يعيشه، لذا فلا يوجد تأويل وحيد للنص القرآني. وباعتبار أن العمل التأويلي ليس إلا تعبيرا عن موقف إيديولوجي، والتزام اجتماعي أو سياسي، فإننا لا يمكن أن نتحدث في نهاية المطاف عن تأويل صحيح أو باطل للنص القرآني، فكل تأويل يعكس إيديولوجيا خاصة، وصراع التأويلات هو صراع مصالح في نهاية المطاف[2].

وعلى الرغم مما يحتويه هذا الكلام من نزعة إيديولوجية مصرَّح بها، ومواقف متهافتة من النص القرآني ومنهج فهمه، إلا أننا لسنا معنيين في سياق هذه الدارسة بمناقشة هذه الأفكار، ولكن يكفي أن نطرح تساؤلا سيتبادر إلى ذهن كل من يطلع على هذا التحديد المبدئي لمفهوم التأويل، وهو: ما جدوى كل القواعد المنهجية التي سطَّرها حنفي نفسه بعد ذلك؟ بل ما جدوى النص القرآني نفسه مادامت الإيديولوجية هي التي تحكم فهمه، وهو في نهاية الأمر ليس إلا مِشجبا يستمد منه المشروعية؟![3]

يلخص حسن حنفي القواعد المنهجية التي يعتمد عليها التأويل الموضوعي ـ كما يفهمه ـ في القواعد الآتية:

= حنفي، حسن، منهج التأويل الموضوعي للقرآن الكريم، ضمن (القرآن نصا) لمجموعة باحثين، ص٢٠٢.

(١) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

(٣) إن مفهوم حنفي للتأويل يذكرنا بالمفهوم الباطني الذي عرفه المسلمون في تاريخ التفسير، حيث لا يشكل النص بالنسبة للمفسر الباطني إلا رمزا يعلق به ما يستهويه أو يوحيه له عقله أو وجدانه..

١. الالتزام الاجتماعي السياسي: فالمفسر ليس شخصا حياديا، إنه مواطن يعيش مشاكل مجتمعه وزمنه، فهو مصلح ثوري فاعل في مجتمعه[١].

٢. الفكرة المسبقة: لا يدخل المفسر حقله الخاص خاوي الوفاض، دون معرفة ما يبحث عنه إذ ينبغي أن يكون واعيا بهدفه متوجها نحوه، إنه يبحث عن حل المشكلة، وهذا يعني أسبقية السؤال على الجواب، والحقيقة على النص، والمثير على الاستجابة[٢].

٣. تجميع الآيات الخاصة بفكرة ما: كل الآيات المشتركة في فكرة ما تجمع وتقرأ مترابطة، وتفهم سوية، يتم هذا مرات ومرات حتى يتضح الاتجاه الرئيسي للنصوص كوحدة. إن القرآن المفسر هنا ليس هو النص القرآني المقدس بل المعجم القرآني أو المعجم المفهرس، أعني القرآن مصنَّفًا وفق أفكاره ومواضيعه المرتبة أبجديا حسب الكلمات والجذور[٣].

٤. تصنيف الأشكال اللغوية: إن الملمح الأول للمعنى هو الشكل اللغوي الذي نحاول أن نصنفه بطريقة تحليل المضمون. إن اللغة كشكل من التفكير تمنح إشارات للمعنى، ويمكن أن يُصنَّف الشكل اللغوي كما يلي:

(أ) الفعلي والاسمي: الفعل يشير إلى العمل والاسم يشير إلى الجوهر. فالتوحيد - الركن الأول للإسلام - على سبيل المثال - اسم مصدري، ليس فعلا (وحَّد) ولا اسما (واحد) هذا يعني أن التوحيد عملية، ونشاط يقود من الفعل إلى الكينونة.

(ب) زمان الفعل: ماضيا وحاضرا ومستقبلا يشير إلى الاختلاف بين الوصف الروائي والحقيقي والمستقبل. يعبر عن الواقع إذن بثلاثة أنماط ليعبر عن ديمومة الحقيقة مع ديمومة الزمان.

---

(١) Hanafi, Hasan, Method of thematic interpretation of the Quran, p.٢٠٣

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٤ .

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٤ .

(ج) العدد: فالاسم قد يكون مفردا أو مثنى أو جمعا.. [١]

(د) ضمائر الملكية والصفات..

٥. تشييد البناء: يجهد المفسر ـ بعد أن ساعدته الأشكال اللغوية على تشكيل المعنى ـ أن يشكِّل بنية المدلول منطلقا من المعنى إلى الشيء (الماصدق)، فالمعنى والشيء يشكلان وحدة، ويعكسان القصد ذاته. المعنى هو الشيء الذاتي، بينما الشيء هو الأمر الموضوعي، وكلاهما مترابطان في وعي واحد [٢].

٦. تحليل الأمر الواقع: بعد أن يشكل المفسر من الفكرة بناءا مثاليا، يصلها بالواقع الحقيقي، بقضايا الفقر، الاضطهاد، حقوق الإنسان، السلطة، الثروة..الخ، لكي يطَّلع إحصائيا وعدديا على العناصر الحقيقية للحالة، على أسباب الظاهرة، وعوامل التغيير، كل هذا يتم في دقة متناهية باستخدام المخططات والمنحنيات البيانية كما هو الأمر في العلوم الاجتماعية. إن التشخيص الاجتماعي طريقة أخرى لفهم المعنى ضمن فاعلية النص في العالم الخارجي [٣].

٧. المقارنة بين الواقعي والمثالي: بعد أن يقوم المفسر برفع البناء وتكوين الفكرة كيفاً، ثم تحليل الواقع كمًّا بتقديم الحالة الإحصائية للفكرة كظاهرة اجتماعية سياسية، يقوم المفسر بعمل مقارنة بين المثالي المستمد من تحليل مضمون النص، ومن الحالة الواقعية كما تظهرها الإحصاءات والعلوم الاجتماعية. ذلك أن المفسر يعيش بين النص والواقع، بين المثالي والواقعي.

٨. وصف طريقة العمل: يظهر الفعل كخطوة جديدة في عملية التفسير حالما تظهر المسافة بين العالم المثالي والعالم الحقيقي، بين مملكة السماء ومملكة الأرض. ينتقل المفسر نفسه من النص إلى الفعل، ومن النظرية إلى الممارسة،

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٠٤ .

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٥ .

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٥ .

من الوعي إلى التغيير. فالعقل والتطبيق العملي يركزان على تقليص الهوة بين المثالي والواقعي، بتقريب المثالي ليكون أقرب إلى الواقعي وبتغيير الواقعي ليكون أقرب إلى المثالي[١].

هذه هي مجمل الخطوات المنهجية التي يقدمها حسن حنفي للتفسير الموضوعي للقرآن، ويبدو فيها الالتزام الاجتماعي بقضايا الواقع ومشكلاته طاغيا على منهجه، بحيث يطمح إلى توظيف كل ما جاء في القرآن في الجانب الواقعي، متجاهلا لكل الجوانب الغيبية والتعبدية التي يقوم عليها القرآن، وهذا متسق مع منحاه الفكري وسعيه إلى أنسنة النص القرآني، وذلك بإهمال الجانب الغيبي والتعبدي فيه. لهذا سنجد أنه عندما حاول أن يطبق هذا المنهج اختار ثلاثة مواضيع تعكس هذا التوجه المذكور وتعبر عنه بوضوح، هذه المواضيع هي: الإنسان والمال والأرض، وهي في نظره الأطر الرئيسية الثلاثة التي يندرج فيها التفسير الموضوعي[٢].

ولنأخذ مثلاً من أمثلة حسن حنفي التي طبق عليه نظريته ومنهجه: وهو مفهوم "الأرض":

ورد لفظ "الأرض" في القرآن ٤٦٢ مرة، منها ٤٥٤ مرة استعملت كاسم مستقل وثماني مرات أضيف إلى ضمير الملكية، وهذا يشير إلى أن الأرض ليس محلاً للتملك من حيث الأصل، فالأرض تنتمي إلى مقولة الكون لا مقولة المِلك. والمرة الوحيدة التي أضيفت فيها الأرض إلى ضمير المتكلم كانت عندما أضيفت إلى الله عز وجل، وهذا يدل على أن الله هو المالك الوحيد للأرض. أما عن المعاني التي جاءت بها في القرآن فيمكن جعلها في خمسة اتجاهات:

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٠٥ .

(٢) المصدر السابق، ص ٢٠٧ ـ ٢١٠ . ولا يخفى ما في هذا الاختيار من انحياز إيديولوجي اشتراكي، سيتضح من خلال تطبيقه التأويلي.

الأول: المالك المطلق والوحيد للأرض هو الله عز وجل، وهو وحده وارثها. الأرض في هذا السياق تعني كل الأرض، والأرض مطيعة لله عابدة له ما بقيت، فهي فانية.

الثاني: للأرض بما فيها من تربة خصبة تشكل صورة للخصوبة والجمال، والزراعة صورة الإنتاجية في الحياة الإنسانية. إنها تُغذِّي الإنسان، الذي يعيش عليها.. لقد سخرها الله للإنسان. إنها موطن عيش كل الكائنات الحية.

كما أنها مجال الصراع ومكان الحرب، وأرض الهجرة والغربة، وأرض التجربة والإغراء، على الأرض يوجد التاريخ. والتاريخ اختبار لكفاءة الإنسان. كما أن كلمة الله تتحقق على الأرض.

الثالث: مهمة الإنسان تُنْجَز على الأرض، بما أن الله هو رب السماوات والأرض. لقد جاء هذا الربط ٢١٧ مرة من أصل ٤٦٢ وردت فيها كلمة الأرض. إن الإنسان خليفة الله على الأرض بما أن الله لا يتدخل مباشرة في الكون. وخلافة الإنسان تعني اختياره للتقدم والوراثة. وأفعال الإنسان هي المؤهل لاختيار الإنسان، تسمح الأرض للإنسان بمجال العمل. وإن مهمة الإنسان على الأرض تحوِّل ضعفه إلى قوة فردية؛ إن هذه المهمة ليست مجرد نزعة أو ميل ولكنها تتعلق بحقيقة موضوعية، أقيمت عليها الأرض.

الرابع: إن تحقق مهمة الإنسان على الأرض يبدأ بالإيمان بالوحدة، التي تجلّي نفسها بالأفعال الحسنة. إن الطبيعة مسخَّرة ومسهَّلة للإنسان كما هي بالنسبة لله.كما إن إرث الأرض ليس حقاً مؤبداً وتعييناً مغلقاً. بل يجب حماية الأرض لا تلويثها أو تخريبها.

الخامس: إن الميثاق العالمي متعلق بكل فرد، انه ميثاق أخلاقي لا مادي، ميثاق تعاقدي وليس ميثاقاً قهرياً من جانب واحد.

** ** **

الفصل الثالث

مشكلة المنهج في التفسير الموضوعي

المبحث الأول

قواعد المنهج في التفسير الموضوعي

أولا: اختيار الموضوع

يُعَدُّ اختيار الموضوع القرآني الذي سيُنظر في تفسيره الخطوةَ الأولى التي سيقوم بها المفسر الموضوعي.. ولكن كيف يختار المفسر موضوعا ما من القرآن؟ على أي أساس سيعتمد هذا الاختيار؟ وما معيار الترجيح أو الأفضلية في الاختيار؟ وهل للموضوع مقومات أو عناصر ينبغي توافرها حتى يصحَّ كونه محلًّا للتفسير الموضوعي، أم أن أية فكرة أو قضية مهما كانت كلية أو جزئية فهي قابلة لتفسَّر موضوعيا؟

إن مشروعية هذه التساؤلات تنبثق مما علمناه من تنوع المواضيع التي ساقها القرآن وشمولها جميع مناحي الحياة والفكر﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩] أي أن الانتخاب سيجري هنا في نطاق اللامتناهي واللامحدود، وهذه المواضيع لم تأت في القرآن مرتَّبة ولا منسَّقة على أي نحو عرفه الإنسان من قبل أو اعتاده. كما أنها لم تأت مفصولة معزولا بعضها عن بعض، بل جاءت متداخلة متشابكة آخذٌ بعضُها برقاب بعض، حتى إنك أحيانا لترى الآية من

القرآن تعالج عددا من القضايا تدمج بينها في نسق محكم وعبارة متصلة!

إن النظر في مدونات التفسير الموضوعي التأصيلي منها والتطبيقي يوقفنا على طريقتين مختلفتين في اختيار المواضيع المفسَّرة موضوعيا، طريقة تعتمد النص القرآني أصلا تستمد منه الموضوعات وتفسرها من خلاله، وطريقة أخرى ترى في الواقع مصدر المواضيع التي ينبغي تفسيرها قرآنيا؛ ولكن هل يعني هذا أننا أمام نوعين من المواضيع المفسَّرة يتمايزان بحسب مصدر الاختيار والانتقاء، نوع يمكن تسميته بالموضوع القرآني، ونوع آخر هو الموضوع الواقعي؟ وهل يتعين على المفسر الموضوعي اعتماد أحد هذين السبيلين، أم أن هناك رأيا آخر أدقّ في ضبط منهج اختيار الموضوع المفسر؟ هذا ما ينبغي أن يتضح بعد عرض وجوه القول في الطريقتين السابقتين، دلائلهما وأدواتهما.

الموضوع القرآني:

ينبغي القول بدايةً أن معظم المصنفين في التفسير الموضوعي لم يُعنوا بتأصيل مسألة اختيار الموضوع المفسَّر، أو بتوضيح الرأي فيها بدقة. وعليه فإن مستندنا في تحديد وجه القول لديهم سيكون ما يفهم من ثنايا كلامهم نظريا، وما يستنبط من طريقة تفسيرهم تطبيقا.

فإذا عدنا إلى داعية التفسير الموضوعي الأول أمين الخولي لننظر ما قاله في هذا الشأن، فلن نجد ضابطا لتحديد الموضوع القرآني واختياره قبل الرجوع إلى القرآن واستقرائه فيه! وكذلك الأمر لدى معظم أتباع المدرسة الأدبية، فلن نجد لديهم تحديدا واضحاً للمواضيع القرآنية ذات الأولوية أو الأهمية. ولا يختلف الأمر كثيرا لدى الأزهريين، فالمنهج لديهم يبدأ أساسا بجمع الآيات المتعلقة "بموضوع ما" في القرآن الكريم، ويمكن اختيار هذا الموضوع بالرجوع إلى أي معجم للألفاظ أو المواضيع القرآنية[1].

---

(١) أنظر مثلا: الفرماوي، عبد الحي، البداية في التفسير الموضوعي، ص٤٩.

ولقد أُخِذَ على أصحاب المنهج الأدبي في التفسير تجاهلُهم تقديم خطة واضحة لتحديد المواضيع التي يتناولها هذا التفسير أو تقديم خطة لتصنيف القرآن تصنيفا موضوعيا[١].. وهم بذلك قد جعلوا عملية الاختيار عملية عشوائية اعتباطية، أو منوطة بميول المفسر الذاتية واهتماماته الفكرية أو حتى اختصاصه العلمي.

ويحق لنا في هذا السياق أن نفهم الداعي الذي يفرض على المفسر الموضوعي أن يقدم خطة للمواضيع القرآنية التي ينبغي تفسيرها أو أن يقدم تصنيفا موضوعيا للقرآن، بعبارة أخرى: هل ينبغي أن نحدد معياراً للمواضيع التي ينبغي دراستها قرآنيا؟ أم ما علينا إن تركنا ذلك للمفسر واختياره الشخصي وفقا لميوله وتوجهاته؟

يبين د. محمد إبراهيم شريف في سياق نقده لمنهج الاتجاه الأدبي في التفسير أن عدم اعتماد تصنيف محدد لمواضيع القرآن يبدو مقبولا عندما يمارس المفسر عمله بصورة فردية وجزئية فيكون له أن يختار من المواضيع ما يتفق مع ميله الشخصي واجتهاده الفردي أو ما يستجيب لموقف عام يشغل المجتمع في مرحلة ما، مثل موضوع الحكم بالقرآن عند اشتداد الدعوة إلى ذلك في مصر في الأربعينيات، ومثل موضوع اليهود وبني إسرائيل في القرآن.

ولكن كيف يكون الأمر حين يأخذ فرد ـ افتراضا ـ على عاتقه، أو تضطلع هيئة خاصة بتفسير القرآن الكريم كله على أساس من الموضوع؟ إن الاختيار الشخصي سيتخلى ضرورةً عن مكانه في هذه الحال مفسحا المجال لخطة منظَّمة ومحدَّدة في تصنيف القرآن تصنيفا موضوعيا..فكيف يتم هذا التصنيف أو كيف تُرسَم تلك الخطة!! لا يشير المنهج الأدبي إلى شيء من ذلك..[٢]

ولعلنا نرجئ الكلام عن التصنيف الموضوعي للقرآن من جهة ضرورته

---

(١) انظر: شريف، محمد إبراهيم، اتجاهات التجديد، ص ٥٠١.

(٢) شريف، محمد إبراهيم، اتجاهات التجديد، ص٥٠٢ .

للتفسير الموضوعي وطريقة وضعه وتطبيقه حتى نستكمل الحديث عن الموقف الآخر في مسألة اختيار الموضوع الذي ينبغي تفسيره موضوعيا.

وقبل الانتقال إلى ذاك الموقف لا بد من القول إنه بغض النظر عن مسألة التصنيف الموضوعي للقرآن فإن أصحاب هذه الطريقة متفقون على أن الأصل في اختيار الموضوع هو الرجوع إلى القرآن، والانطلاق منه حتى ولو كان أساس هذا الاختيار عشوائيا أو اعتباطيا، أو تابعا لميول المفسر الخاصة واهتماماته أو اختصاصه العلمي .

الموضوع الواقعي:

على خلاف الفريق الأول يرى البعض أن التفسير الموضوعي يبدأ من خارج النص القرآني، إذ ينتخب المفسر موضوعا محوريا من المسائل الموجودة خارج النص القرآني[1]، موضوعا تمليه المتطلبات الفكرية والاجتماعية ثم يقوم بدراسة معارف القرآن ومقاصده إزاء الموضوع في إطار آيات الوحي.

فالمفسر الموضوعي ـ كما يرى باقر الصدر ـ لا يبدأ عمله من النص بل من واقع الحياة. حيث يركز نظره على موضوع من مواضيع الحياة العقائدية أو الاجتماعية أو الكونية ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر البشري عن ذلك الموضوع من مشاكل وما قدمه الفكر الإنساني من حلول وما طرحه التطبيق التاريخي من أمثلة ومن نقاط فراغ، ثم يأخذ النص القرآني لا ليتخذ من نفسه دور المستمع والمسجل فحسب، وإنما ليطرح بين يدي النص القرآني موضوعا جاهزاً مشرباً بعدد كبير من الأفكار والمواقف البشرية، ويبدأ مع القرآن حوار سؤال وجواب مستهدفا من ذلك أن يكتشف موقف القرآن من الموضوع المطروح والنظرية التي بإمكانه أن يستلهمها من النص[2].

---

(١) هذا حسب تصور أصحابه فقط.

(٢) باقر الصدر، محمد، التفسير الموضوعي، ص ٢٦.

هذا الموقف الذي اتخذه باقر الصدر هو في الحقيقة رأي معظم الهدائيين[1] الذين أخذوا بطريقة التفسير الموضوعي نظرا أو تطبيقا. ذلك أن الاتجاه التفسيري الذي يحكم رؤية المفسر للنص القرآني كثيرا ما يترك أثره على منهجه في التفسير عموما وفي التفسير الموضوعي ـ محل بحثنا ـ خصوصا.

فإذا عدنا إلى الوراء.. إلى ما قبل ظهور القول بالتفسير الموضوعي.. إلى مهدي علام ومحمد عبد الله دراز[2] فسنجد أنهما قد انطلقا أساسا من موضوع أو مشكلة فكرية واجتماعية معاصرة حاضرة ، وغاصا في القرآن بحثا عن هديه فيها وإرشاده بشأنها. فدراز، مثلا، ما اختار النظرية الأخلاقية في القرآن إلا بسبب طبيعة الأوضاع التي كان يعيشها الغرب آنئذ، حيث كانت شعوبه تتناحر في حرب مدمرة (بدأ إعداد الرسالة سنة١٩٤١) ويعود من جهة ثانية إلى التقاء هذه الدراسة مع الهدف العام المتمثل في الدعوة.. فما كانت تحتاج الشعوب الأوربية إليه ـ في تقدير دراز ـ هو رؤية أخلاقية ترتفع بها من مستنقعات الحقد والدماء، والإسلام هو الدين القادر على تقديم مثل هذه الرؤية، وبالتالي إنقاذ أوروبا من منحدرها السحيق[3]، إضافة إلى أسباب أخرى سنعرضها لاحقا حين نتناول قضية الواقع وأثره في التفسير الموضوعي.

بل إننا لنلحظ أن أمين الخولي نفسه في تطبيقه لمنهجه أو تطبيق تلاميذه له بتوجيه منه قد اختار مواضيع تنحو إما منحى أدبيا فنيا مثل قصص القرآن أو تشبيهاته وأمثاله، وإما منحى نفسيا اجتماعيا، مثل السلام والإسلام أو القرآن

---

(١) أعني بهم أصحاب الاتجاه الهدائي من أتباع مدرسة المنار التفسيرية.

(٢) نُقل عن باقر الصدر امتداحه لدراز وكتابه مما يعني أن هذه المحاولة كانت حاضرة في أفقه الفكري قبل تقنينه لقواعد منهجه الموضوعي في التفسير. انظر: كسار، جواد علي، المنهج الموضوعي: إشارات مقارنة بين دراز وباقر الصدر ومكارم شيرازي، قضايا إسلامية، عدد ٣، ١٩٩٦، ص٧١.

(٣) دراز، محمد عبد الله، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٢ ـ ٦.

والحياة.. أو القادة والرسل[1]. وهذا ما أكده أمين الخولي نفسه في تقديمه للأبحاث أو الأحاديث الإذاعية التي نشرها في كتاب لاحقا إذ رأى أنها "تقصد إلى التدبير النفسي والاجتماعي في القرآن للحياة الإنسانية، ويرى أن هذا هو المجال الخاص للقرآن وهو السبيل المفردة لتحقيق أهداف الرسالة الإسلامية"[2].

وإذا انتقلنا إلى سيد قطب في تفسيره التحليلي، فسنجد أنه كان يفرد بعض المواضيع بالدرس الشمولي والكلي في القرآن، وكان الأساس عنده في اختيار هذه المواضيع هو التركيز على ما أشكل على الناس فهمه بفعل بعدهم عن مدارسة كتاب الله وسنة رسوله، أو على مواضيع انحرف الناس عن فهمها الصحيح وبحثها السليم، إما قصدا كما هو بالنسبة للمستشرقين والمستغربين أو ما كان نتيجة لضغط الواقع المادي المهيمن على حياة المسلمين في العصر الحديث[3].

ونجد مثل ذلك عند حسن حنفي في تأصيله للتفسير الموضوعي، إذ أكد على ضرورة اختيار مواضيع نحتاجها في عصرنا وتسبب لنا أزمة مثل الأرض والمال والفقر والغنى..[4]

ولكن ألا يعني القول باستمداد الموضوع من الواقع أننا قد نحشر في علم التفسير ما ليس منه وما لا يندرج تحت عنوانه ولا تنطبق عليه مقاصده، أو أننا قد نفرض على القرآن ما ليس منه؟ كما هو الشأن في كثير من الكتابات التي شاعت في هذا الزمان تخوض بالقرآن في كل غمار وتحمِّله من القضايا والشؤون ما ليس من مقاصده الخوض فيه أو تفصيله.

إن تدقيق النظر في هاتين الطريقتين لاختيار الموضوع المفسَّر يظهر أن الشُّقة بين الفريقين قد تكون ضيقة، إذ إن اختيار موضوع ما من القرآن لا ينفك في معظم

---

(١) شريف، محمد إبراهيم، اتجاهات التجديد، ص٥٠١ - ٥٠٢.

(٢) الخولي، أمين، من هدي القرآن،

(٣) الضاوي، بزوى أحمد، أثر الواقع الثقافي في أهم التفاسير الحديثة، ٢/٣٧٣.

(٤) حنفي، حسن، التفسير الاجتماعي، قضايا إسلامية معاصرة، عدد٤، ١٩٩٨، ص١٧٦.

الأحوال عن الظروف المحيطة بالمفسر أو اهتماماته الشخصية لاسيما مع غيبة تصنيف موضوعي متفق عليه ـ إذ التصنيف نفسه أمر اجتهادي يختلف باختلاف الأنظار والاهتمامات ـ وهذا ما جعل كثيرا من أصحاب القول الأول ـ كما وجدنا مع الخولي ـ يتخيرون من القضايا ما له تعلق بالواقع والمجتمع وتشتد الحاجة إلى معرفته. ولكننا مع ذلك يجب أن ننبه إلى أن التفسير الموضوعي ينبغي أن لا يُقصَر مجاله ومداره على القضايا أو المشكلات الواقعية، ويهمل ما دون ذلك من قضايا تتعلق بأمور غيبية أو أخروية أو غير ذلك من شؤون يرى البعض أنها لا تتصل بواقعنا أو مشكلاتنا المعاصرة؛ ذلك أن المقصود الأول من التفسير الموضوعي هو فهم مراد الله عز وجل من كلامه وخطابه على أي ضرب من المعاني جاء، وذلك وفق منهج خاص يُرجى منه أن يزيدنا فهما وإدراكا لمراد الله من كلامه، ويضيف لنا من المعارف القرآنية ما لم يظهر لنا بمحض التفسير التحليلي المعروف في أي مجال أو موضوع كان هذا الكلام.

كما أن الاختلاف قد يزول إذا علمنا أن القرآن الكريم إنما جاء لهداية البشرية، وهو في أي شأن تحدث أو أي قصة سرد، أو أي حكمة حكى فإن من وراء ذلك كله نفعا وإرشادا يتصل بحياة الناس بوجه أو بآخر. **فالقول إذن بالتمييز بين الموضوع الواقعي والموضوع القرآني لا محصلة له، فكل قضية واقعية هي شأن تعرض له القرآن بشكل أو بآخر ، وكل موضوع قرآني هو بالضرورة ذو أثر واقعي.** وعلينا أن لا نقصر القرآن على مجال دون آخر، بل إن آفاق البحث فيه مفتوحة لا يُضيّق حدَّها بشر وقد تركها الله عز وجل مُشرَعة إلى ما لا نهاية له ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ [الكهف: ١٠٩].

ومع ذلك فإن معرفةً عميقةً بطبيعة المرحلة التاريخية التي يمر بها الفكر الإسلامي اليوم وبطبيعة واقعه واحتياجاته ومطالبه وأهدافه لتُشكِّل عملية أساسية تمكّن من تحديد المواضيع الأساسية التي يمكن أن يتوجه إليها التفسير الموضوعي

من جهة، كما تساعد من جهة ثانية على الوعي بالمبادئ المنهجية التي ينبغي أن ينبني عليها عرض الموضوع[1].

ثانياً: الحصر والاستقراء

ننتقل الآن إلى قاعدة منهجية أخرى في التفسير الموضوعي ألا وهي الاستقراء؛ استقراء الآيات القرآنية المرتبطة بالموضوع المراد معرفة هدي القرآن فيه.. فما الاستقراء؟ وكيف يتم؟ وما هي طبيعة النتائج المتحصلة منه؟

يُعرَّف الاستقراء بأنَّه "استخلاص القواعد الكلية من الأحكام الجزئية"[2]، فهو كل استدلال يسير من الخاص إلى العام. فدليل الاستقراء يبدأ دائما بملاحظة عدد من الحالات أو المقدمات أو التجارب التي تؤدي إلى نتيجة عامة مشتركة. والاستقراء نوعان:

١- استقراء تام: وهو يفيد اليقين والقطع لأنه يقوم على استقراء وإحصاء كل جزئيات ومكونات موضوع البحث سواء أكانت هذه أجناسا أم أنواعا أم أفرادا.

٢- استقراء ناقص: لا يفيد اليقين لأنه يقوم على تفحص بعض الجزئيات فقط، لكنه إذا كان "معلَّلا" أي كان الحكم فيه مستندا إلى علة مشتركة قائمة في جزئياته فهو يفيد اليقين.

وقد اتفق معظم الباحثين[3] في التفسير الموضوعي بدءا من أمين الخولي

---

(١) الرضي، عبد الباسط، المنهج الموضوعي في التفسير، ص٢٧٢.

(٢) الجرجاني، التعريفات، ص ٣٧.

(٣) إذ ذهب البعض إلى أن المفسر الموضوعي قد يكتفي بالاستقراء الناقص، إذا كان ذلك بهدف تجنب التكرار في إثبات قضية معينة يكفي في إثباتها بعض النصوص القرآنية فحسب. ولعله اعتمد في ذلك على ما أشار إليه دراز في مقدمة دستور الأخلاق من أنه لا داعي لتكرار الآيات الدلالة على قاعدة أخلاقية ما دام بعضها كافيا في الدلالة عليها. انظر:=

فَمَن وراءه على ضرورة جمع الآيات الخاصة بالموضوع المفسَّر جمعا إحصائيا مستقصيا[1]. إذن فالمطلوب من المفسر الموضوعي القيام باستقراء تام لا يكتفي فيه ببعض الآيات المتصلة بالموضوع، ولكن السؤال الآن هو كيف يقوم المفسر بإحصاء هذه الآيات المتصلة بموضوع ما؟

منهج "الاستقراء" أو الحصر والإحصاء:

يُخيَّل لكثير من دارسي التفسير الموضوعي أن أساس هذا الفن ومداره يقوم على جمع الآيات المتعلقة بموضوع ما فحسب وأن هذا الجمع يتم بالرجوع إلى المعاجم المفهرِسة لألفاظ القرآن أو المعاجم الموضوعية للقرآن الكريم.. حيث تُجمع الآيات المرتبطة بلفظ ما أو معنى ما أو مفهوم أو اصطلاح[2]، وهذا تصور لفظي أو شكلي للتفسير الموضوعي وكأن الموضوع يُرَدُّ في النهاية إلى لفظ ما ذُكر مرات عديدة في القرآن، يحصر المفسر فيه الآيات التي استعملت المصطلحات الأساسية لموضوعه والألفاظ المقاربة لها مستعينا بالمعجم المفهرس لعبد الباقي مثلا.. أو "معجم ألفاظ القرآن" الذي أصدره مجمع اللغة العربية.. وهكذا[3]. وقد يضيف إلى ذلك ملاحظة الصيغ والاشتقاقات والتصريفات المختلفة للألفاظ التي لها صلة بموضوعه، واستخراج بعض الدلالات والإيحاءات من ذلك[4].

= الرضي، عبد الباسط، المنهج الموضوعي، ص٢٧٦؛ دراز، محمد عبد الله، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٩ - ١٠. ولعل هذا من قِبَل دراز اختصار في العرض لا في الدرس.

(١) الخولي، أمين، الأعمال المختارة، ص٤٠؛ الفرماوي، عبد الحي، البداية في التفسير الموضوعي، ص٤٩؛ الدغامين، زياد خليل محمد، منهجية البحث، ص٣٥.

(٢) الفرماوي، عبد الحي، البداية في التفسير الموضوعي، ص٤٩؛ الخالدي، صلاح عبد الفتاح، التفسير الموضوعي، ص٧١؛ حنفي، حسن، التفسير الاجتماعي، قضايا إسلامية معاصرة، ، ص ١٧٦.

(٣) الخالدي، صلاح عبد الفتاح، التفسير الموضوعي، ص٧١ .

(٤) المصدر نفسه، ص ٧١ .

والحقُّ أن العمل الاستقرائي الذي ينبغي على المفسر الموضوعي القيام به هو أعمق وأبعد من هذه الرؤية الضيقة ـ ولعل هذه الرؤية هي التي جعلت الكثيرين يستسهلون خوض هذا الفن من التفسير، كما جعلت آخرين يحجمون عنه رغم أنهم أهله؛ لما رأوه من شيوعه وسذاجته لدى هؤلاء المستسهلين ـ إذ لا يقتصر الرابط بين الآيات القرآنية على الجهة اللفظية فحسب، فقد تكون بعض الآيات متصلة مضمونا ومحتوى بالموضوع دون ارتباط لفظي، فقد يتصل مضمون آية معينة بموضوع التقوى أو الجهاد ـ مثلا ـ دون أن تتضمن الآية مصطلحي التقوى أو الجهاد. فالمفسر محتاج إلى روح متخصصة تسبر العمق القرآني وتحيط بمضامينه ومحتواه بعيدا عن التحديدات اللفظية والقيود الاصطلاحية [١].

لذا لا ينبغي الاعتماد على المعاجم التي بوَّبت آيات القرآن على حسب مفرداته كالراغب الأصفهاني أو المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، ولا المعاجم الموضوعية؛ ذلك أن أي ترتيب للقرآن الكريم على حسب مواضيعه لن يكون نهائيا؛ لأن أي ترتيب سيأخذ في الاعتبار النصوص بمعانيها الظاهرة ويُغفل المعاني المتجددة التي سيكشف عنها المستقبل القريب أو البعيد، فهو الكلام المعجز الذي لا تشبع منه العلماء، ولا يخلق على كثرة الرد، وإن أي تصنيف سيكون مما تدعو إليه حاجة العصر وأوضاعه ومتطلباته بل والتحديات التي تواجه الأمة. لذا لا بد من قراءة القرآن مرات ومرات من قبل متخصصين ذوي علم بأساليب القرآن ومعانيه وتحديد الآيات التي لها تعلق بذلك الموضوع ثم يُستأنس بعد ذلك بالمعاجم على اختلافها [٢].

**   **   **

---

(١) توفيق، خالد، التفسير الأمثل: تجربة في مشروع جماعي، قضايا إسلامية، عدد ٧، ١٩٩٩، ص٣٩٣.

(٢) الدغامين، زياد خليل محمد، منهجية البحث، ص ٣٥ ـ ٣٧ .

ايزوتسو والكلمات المفتاحية في القرآن:

على خلاف ما ذكرنا سابقا من عدم كفاية البحث في الألفاظ القرآنية للوصول إلى رؤية قرآنية ما تجاه موضوع معين، يذهب العالم الياباني "توشيكو ايزوتسو" إلى القول بإمكانية استخلاص رؤية كونية ومعرفية قرآنية من خلال دراسة الكلمات المفاتيح، وذلك استنادا إلى علم الدلالة (semantics).

يوضح ايزوتسو منهجه في درس هذه الكلمات المفاتيح فيقول: "قد يبدو للناظر أن كل ما ينبغي فعله هو فرز جميع الكلمات القرآنية المهمة التي تدل على مفاهيم أساسية مثل: الله، الإسلام، النبي، الإمام، الكافر، ثم فهم دلالاتها في سياقاتها القرآنية. ولكن المسألة ليست بهذه البساطة، فالكلمات أو المفاهيم لا ترد في القرآن منفصلة معزولا بعضها عن بعض، ولكنها ترد معتمدة بعضها على بعض، وتستقي معانيها الحقيقية من نسق العلاقات كلها؛ بعبارة أخرى: إنها تشكل بنفسها مجموعات كبيرة أو صغيرة مرتبطة ببعضها بصور مختلفة، وتؤلف بذلك كلا منظّما وشبكة معقدة متداخلة من العلاقات المفهومية"[١].

وقد أخذ على عاتقه بيان النسق المفهومي في القرآن، دون آحاد المفاهيم المستقلة بعيدا عن النسق العام أو "الشكل" الذي تندمج فيه. فلا يُقدِم على تحليل المفاهيم المفتاحية دون النظر في العلاقات المتعددة التي تحملها كل منها تجاه الأخرى في النسق أو النظام الكلي.

يعمد المؤلف في الفصل الأول من كتابه إلى شرح الصلة الرابطة بين المصطلحات المفاتيح الأساسية في القرآن متكئ بشكل كبير على مصطلحات تحليلية ثلاثة هي: "المفتاح"و "المركز"و"الميدان المعرفي""[٢].

تؤلف المصطلحات المفاتيح مجاميع كثيرة، وتلك المجاميع هي الميادين المعرفية للقرآن، حيث يوجد في كل ميدان معرفي مركز محدد يستقطب من حوله

---

(١) ايزوتسو،توشيكو، الله والإنسان في القرآن، ص ١٢.
Izutsu, Toshihiko, God and Man in the Koran, Tokyo: Keio Institute, ١٩٦٤.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٥ - ٢٩

بقية الكلمات الأساسية (الكلمات المفاتيح) التابعة لذلك الميدان. على سبيل المثال تؤلف مصطلحات الإيمان والله والتصديق والإسلام والشكر والتكذيب والعصيان والكفر وغيرها ساحة معرفية بحيث يكون مصطلح الإيمان هو مركز تلك الساحة وبؤرتها، وكذلك تكون مصطلحات الكفر والله والشرك والعصيان والتكذيب والاستكبار والظلم والضلال والفسق ساحة معرفية أخرى مركزها كلمة الكفر. وفي مثال ثالث تؤلف مصطلحات الصراط المستقيم والتيه والضلال والغواية والعوج والرشاد والاهتداء والهدى ساحة معرفية ثالثة يمثل مصطلح الصراط بؤرتها المركزية.

على هذا الأساس يعد "الكفر" في الساحة الثانية مركزا، في حين يعد مصطلحا عاديا في الساحة المعرفية الأولى، أما مصطلحات: التكذيب والعصيان والله والكفر فهي من العناصر المشتركة بين المركز الأول والثاني وكلمة ضلال تصل المركز الثاني بالثالث[١].

يعتمد ايزوتسو في دراسته على علم الدلالة باعتباره دراسة تحليلية للكلمات المفاتيح في لغة ما بهدف الوصول إلى صورة مفهومية لرؤية العالم عند القوم الذين يستخدمون هذه اللغة ليس على أنها أداة للكلام والتفكير فحسب، بل لتأويل العالم وتجريده، وعليه فإن "علم دلالة القرآن" سيعالج أساسا مسألة كيفية بناء العالم في نظر القرآن، وعناصره الرئيسية وارتباطها بعضها ببعض[٢].

ثالثا: ترتيب الآيات وتصنيفها

بعد أن يجمع المفسر الآيات القرآنية المتعلقة بموضوع ما ينتقل إلى طور معالجة المضمون، حيث يبدأ بتنظيم تلك الآي وتصنيفها على نحو خاص يعين على الاستنباط منها والربط بينها والخروج منها برؤية جامعة لمختلف قضاياها الجزئية.

---

(١) المصدر السابق، ص٣٠ ـ ٣٥.

(٢) وتعد هذه الدراسة من أعمق الدراسات الأجنبية للقرآن الكريم وأكثرها اهتماما بفهم نظرة القرآن إلى العالم أو فلسفته.

وهنا لا بد أن نتعرض لقضية مهمة شغلت الدارسين للتفسير الموضوعي، وذهب كثير منهم إلى جعلها عنصرا أساسيا في التفسير الموضوعي، وهي مسألة الترتيب التاريخي لآيات القرآن. وهي مسألة طال اشتغال المستشرقين بها، ثم جاء أمين الخولي فجعلها قاعدة من قواعد التفسير الموضوعي، وتبعه في ذلك كثير من المنظِّرين للتفسير الموضوعي.

الترتيب التاريخي لآي القرآن:

مثلما أهمل أمين الخولي تقديم خطة بعينها لتصنيف القرآن موضوعيا، سكت كذلك عن طريقة ترتيبه تاريخيا بل لم يُحِل إلى ترتيب بعينه يراه أفضل، على الرغم من أنه يرى في هذا الترتيب خطوة لا بد من القيام بها قبل الإقدام على التفسير[1]. وقد تابع كثير من المعاصرين أميناً الخولي في اشتراط الترتيب الزمني للآي بعد حصرها في القرآن، يستوي في ذلك من كانوا من أتباع المدرسة الأدبية أو سواهم ممن لم ينتموا إليها ولكن تأثروا بها وتابعوها في مسائل كثيرة[2].

ومن العجيب أن نرى جُلَّ الذين صنفوا في التفسير الموضوعي وجعلوا هذا الترتيب التاريخي شرطا للتفسير الموضوعي لم يلتزموا هذا الشرط في تفسيرهم، ولم يطبقوه بشموله إلا في مواضيع الأحكام حيث يتعين أحيانا معرفة زمن النزول أو الوقوف على سببه، لكن الذين صنفوا في قضايا العقيدة والأخلاق مثلا لم يدرسوها على ضوء هذا الشرط، فبقي شرطا نظريا، لا تسعف المراجع

---

(١) انظر: شريف، محمد إبراهيم، اتجاهات التجديد، ص٥٠٣ ؛ الخولي، أمين، الأعمال المختارة، ص ٤٠ .

(٢) انظر: حجازي محمد محمود، الوحدة الموضوعية في القرآن، ص٣١؛ الفرماوي، عبد الحي، البداية، ص٥٠؛ مسلم، مصطفى، مباحث في التفسير الموضوعي، ص ٣٧، وهذا ما أكد عليه بهشتي، انظر: كسار، جواد علي، وعي القرآن: مدارسة مع الشهيد بهشتي، بيروت: مؤسسة الثقلين،٢٠٠٠، ص ١٩.

المتوفرة بالوقوف عليه على وجه الدقة والصحة[١].

ولكن ما وجه قولهم بضرورة الترتيب التاريخي للتفسير الموضوعي خاصة؟

لم أقف ـ فيما وصلت إليه ـ على تعليل واضح لدى هؤلاء المفسرين الموضوعيين على سبب محدد للقول بأهمية هذا الترتيب للتفسير الموضوعي؛ اللهم إلا ما ذكره بعضهم من القول بأن ما أنزل بمكة كان في الأعم الأغلب يتعلق بأسس عامة غير محددة الجوانب كالأمر بالإنفاق أو الزكاة أو الإحسان، بينما حُددت معالم هذه التشريعات في المرحلة المدنية[٢]. وكأنه يقصد بذلك أن معرفة الترتيب تدلنا على المكي والمدني، وهذا ما يعيننا على إدراك الخصائص العامة للآيات التي نفسرها وللظروف التي نزلت بها.

وكما لم يبرروا لنا القول بالترتيب التاريخي في التفسير الموضوعي،لم يحددوا كذلك خطة إدراك هذا الترتيب، لهذا كله ذهب فريق من الدارسين إلى القول بعدم ضرورة هذا الترتيب للتفسير الموضوعي، فضلا عن قول بعضهم باستحالته أصلا وتعذره.

ووجه الرأي عندهم أن الفائدة المرجوة من الترتيب التاريخي للآيات حسب أوقات نزولها إنما تَهمُّ الأديب الذي يسعى إلى إدراك الإعجاز القرآني بمظهر وأسلوب جديد، ويجرد بحثه لذلك الغرض وتكون المقاصد الأخرى المتعلقة بهداية القرآن العامة فرعية ثانوية. أما المفسر الموضوعي فيهمه قبل كل شيء أن يجسد مقاصد القرآن من خلال إبراز مواضيعه المتكاملة التي تعد مشاعل هداية تنير للناس في حياتهم سبل السلام وطرق النجاة[٣].

وإذا كان الهدف والقصد الذي يرمي إليه التفسير الموضوعي هو الوقوف

---

(١) الدغامين، زياد خليل محمد، منهجية البحث، ص٣٦ .

(٢) مسلم، مصطفى، دراسات في التفسير الموضوعي، ص٣٧ .

(٣) الدغامين، زياد خليل محمد، منهجية البحث، ص ٣٦ .

على النظرية القرآنية تجاه موضوع من المواضيع، فلا داعي يستوجب التمسك بالترتيب التاريخي للآيات، بل ينبغي أن ينصرف الجهد إلى ما ركز عليه عبد الله دراز - مثلا - في منهجه وهو الوحدة المنطقية للآيات القرآنية؛ ذلك أن الأخذ بالترتيب التاريخي أساسا في تصنيف الآي سيوقعنا فيما حاولنا الهرب منه في التفسير التجزيئي وهو افتقاد الترابط والتسلسل الفكري والمنطقي للتفسير وتناثر الأفكار في غير نظام، وافتقاد التصنيف المنهجي الذي يقتضيه النظر الموضوعي[١].

إمكانية الترتيب التاريخي لآيات القرآن الكريم:

لقد عُلم من تتبع تاريخ القرآن الخلافُ القائم في شأن الترتيب النزولي (التاريخي) للقرآن، فقد شغلت هذه المسألة علماء المسلمين قديما والمستشرقين حديثا وعلماء المسلمين المتأخرين أيضا.

وليس مما يتفق وسياق دراستنا الحالية الخوض في تفاصيل هذه القضية العويصة والجدل المتطاول فيها، لا سيما وقد عرض القضية وناقش الآراء فيها كثير من الباحثين المتخصصين[٢]. ولكن الذي يعنينا أساسا هو الوقوف على القضية والآراء فيها إجمالا، ثم فهم الرابط بينها وبين التفسير الموضوعي كما ظهر عند المحدَثين، وأخيرا الوصول إلى تحديد إجابة عن تساؤلنا الأصلي حول إمكانية الترتيب التاريخي للقرآن أصلا أو الترتيب الراجح والمعتمد!

أ. الترتيب التاريخي لدى قدامى المسلمين:

يتفق علماء القرآن المسلمون الذين تناولوا هذه المسألة على تقسيم السور القرآنية إلى سور مكية وأخرى مدنية، لكن بعضهم وضع قوائم مختلفة نوعا ما

(١) دراز، محمد عبد الله، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٧.

(٢) للتفصيل في الموضوع يمكن الرجوع إلى: تاريخ القرآن لأبي عبد الله الزنجاني، وتاريخ القرآن لعبد الصبور شاهين، وتاريخ القرآن لمحمد حسين على الصغير.

عن هاتين الحقبتين، ويبدو أن الاهتمام بالترتيب النزولي لسور القرآن كان قديما جدا، إذ يذكر السيوطي في الإتقان قائمة بسور القرآن مرتبة حسب نزولها يرجع إسنادها إلى ابن عباس[1]، وقائمة أخرى عن عكرمة والحسن بن أبي الحسن[2]، وقائمة ثالثة عن جابر بن زيد[3]. لم يعلق السيوطي إلا على هذه الأخيرة حيث قال: هذا سياق غريب، وفي هذا الترتيب نظر، وجابر بن زيد من علماء التابعين بالقرآن وقد اعتمد الجعبري على هذا الأثر في قصيدته التي سماها: تقريب المأمول في ترتيب النزول[4].

كما جاء في كتاب المباني رواية عن سعيد بن المسيب عن علي عن النبي ﷺ تورد ترتيبا آخر لآيات القرآن، كما ذكر ابن النديم في الفهرست قائمة زمنية بسور القرآن وآياته، والفروق بين هذه القوائم الزمنية محدودة وقليلة على أية حال.

يتبين لنا من كل هذا أن الالتفات إلى قضية الترتيب النزولي لسور القرآن كان قديما، بل ربما يعود إلى عصر الرسول ﷺ إن صحت الروايات عنه في ذلك أو عن صحابته أو تابعيه..

فما الغاية من وراء هذا الاهتمام بهذه القضية لديهم؟

يجيب السيوطي عن ذلك قائلا: إن من فوائد ذلك العلمَ بالمتأخر، فيكون ناسخا أو مخصصا على رأي من يرى تأخير المخصِّص[5]. وعلى هذا تكون فائدة معرفة المتقدم والمتأخر من القرآن قاصرة على آيات الأحكام، إذ هي وحدها محل النسخ أو التخصيص فإن ذلك لا يعرض لغيرها من آيات العقائد أو التاريخ أو الأخلاق أو سواها من آيات القرآن.

---

(١) السيوطي، جلال الدين، الإتقان، ٢٦/١ .

(٢) المصدر نفسه، ٢٤/١ .

(٣) المصدر نفسه، ١ / ٨٥ .

(٤) المصدر نفسه، ٨٦/١ .

(٥) السيوطي، جلال الدين، الإتقان ، ٢١/١ .

ب . ترتيب القرآن عند المستشرقين:

يعود اهتمام المستشرقين "بالترتيب الزمني للقرآن" إلى أواسط القرن التاسع عشر الميلادي، حيث عكف بعض المستشرقين على تطبيق مناهج نقدية في دراسة للقرآن، واقترحوا نظريات تاريخية عديدة.

وقد استطاعت هذه الدراسات أن تحقق نجاحا وشهرة واسعتين بواسطة ما يمكن تسميته "مدرسة المراحل الأربعة" التي وضع أسسها فايل G.weil في كتابه "مدخل تأريخي نقدي إلى القرآن" الذي ضمَّن فيه - كما يقول بيرسون J.D. Pearson - تاريخ القرآن وقدم ترتيبه الزمني الخاص مستخدما معايير ثلاثة:

١. معيارٌ ذو طابع أسلوبي يهتم بمظهر الآيات من حيث الإيجاز والإسهاب.

٢. معيارٌ يتعلق بالأوضاع الخاصة التي حددت موقف محمد ﷺ من معارضيه أو أدت به إلى اتخاذها.

٣. معيارٌ يهتم خاصة بالنصوص العضوية التي تكوِّن مجموعة يلتمس منها تحديد الشعائر والمحرمات الغذائية والخصوصيات والعلاقات مع الوثنيين والمسيحيين واليهود[١].

ولقد ميَّز في الحقبة المكية بين ثلاث فترات زمنية، بينما جعل الفترة المدنية حقبة برأسها. تبنى المستشرق الألماني نولدكه في كتابه تأريخ القرآن (Geschichte de Korans, Gotingen: ١٨٦٠) نفس النظام التاريخي لترتيب فايل ولكنه أضاف عليه بعض التعديلات الطفيفة خصوصا في ترتيب السور، إضافة إلى طريقة استنباطه لهذا الترتيب، حيث اعتمد على نظرة خارجية وأخرى داخلية تقوم الأولى على:

١. الحديث.

٢. الكتب التاريخية (سيرة ابن هشام وكتاب الطبري واليعقوبي).

---

(١) أحمد، نصري، آراء الاستشراق الفرنسي، ص ١٦٣ - ١٦٤ .

٣. الكتب المتعلقة بأسباب النزول.

أما الداخلية فتقوم على:

١. الأسلوب وخصوصيات الكلام والعبارات.

٢. القواعد التي جاء بها الوحي طبقا لتطور رسالة النبي ﷺ.

٣. موقف النبي ﷺ حيال اليهودية والمسيحية والوثنية العربية[١].

ويمكن إيجاز ملخص أبحاث نولدكه في الآتي:

أولا: يحب التمييز على غرار ما قام به العلماء المسلمون بين حقبتين هامتين: الحقبة المكية والحقبة المدنية.

ثانيا: يميز نولدكه في داخل الحقبة المكية بين ثلاث فترات:

١- تشتمل الفترة الأولى على سور قصيرة ذات آيات مفعمة بالصور، إيقاعها قوي وقافيتها مسترسلة. ذكر فيها ٤٧ سورة بدءا من العلق حتى الفاتحة.

٢- وتمتلئ الفترة الثانية بقصص الأنبياء، وقد بدأت تظهر خلال هذه الفترة القواعد التي تحمل دلالات التاريخ المقدس وأصبحت السور القرآنية أكثر طولا، ويستهل عدد من فقراتها بكلمة "قل" وبدأ استخدام كلمة "الرحمن" كصفة من صفات الله، وذكر في هذه الفترة ٢١ سورة من القمر حتى الكهف.

٣- في الفترة المكية الثالثة لم يرد ذكر اسم الرحمن بينما توالت وتكررت قصص الأنبياء، وذكر فيها ١٩ سورة من السجدة حتى الرعد[٢].

الحقبة الثانية: هي الحقبة المدنية حينها كان النبي يقود جماعة منظمة، ولهذا السبب كانت السور المدنية مليئة بالقواعد والتشريعات الصادرة باسم الله.

---

(١) بدوي، عبد الرحمن، الدفاع عن القرآن ضد منتقديه، القاهرة: مدبولي الصغير، د.ت، ص١١٤ - ١١٦.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٥.

وحلت عبارة "يا أيها المؤمنون" محل "يا أيها الناس" وقد كان تاريخ جماعة المسلمين أثناء إقامة محمد ﷺ في المدينة خلفيَّةً لكثير من الآيات المدنية، وهذا مما يسهل علينا ترتيب السور والآيات زمنيا. وتنتمي لهذه الحقبة ٢٤ سورة بدءا من البقرة حتى المائدة.

وقد أُخذ على ترتيب نولدكه أمران:

١- ما ذكره المستشرق ريتشارد بيل R.Bell: "لنا أن نشك في ما يقوله نولدكه بشأن حصر استعمال الرحمن كاسم خلال الفترة المكية الثانية، إذ من المحتمل أن هذا الاسم قد ذكر في هذه الفترة لكن لاشيء يثبت أنه تم رفضه"، بالفعل ليس هناك أي سبب يبرر مثل هذا الحذف خلال إقامة النبي في مكة، ولم يذكر في القرآن أو السنة سبب يدفع محمدا ﷺ إلى ذلك. ولا يمكن الاعتماد على عدم ذكر اسم الرحمن في عدد من السور لضمها إلى مجموعة منفصلة تمثل الفترة المكية الثالثة. ثم إن اعتراض قريش على استخدام هذا الاسم يعود إلى صلح الحديبية (مارس ٦٢٨، ذو العقدة من العام السادس للهجرة) حيث اعترضت قريش على عبارة البسملة بأكملها باعتبارها صفة مميزة للدين الإسلامي[(١)].

٢- الملاحظة الثانية تتعلق بلجوء نولدكه إلى الأسلوب اللغوي والاعتماد عليه في ترتيبها زمنيا. وهو معيارٌ يمكن أن يساعدنا في التمييز بين الحقبتين الكبيرتين لكنه لا يسعفنا في ترتيب السور خلال الفترات التي تندرج تحتها. فالحقبة المكية امتدت على اثنتي عشر سنة فقط (٦١٠ - ٦١٢) فكيف يمكن إذن اللجوء إلى عامل الأسلوب في فترة قصيرة كهذه فهي غير كافية لبلورة أسلوب ما، ولا يمكن إذن الاعتماد على هذا العامل لتقسيم الفترة المكية إلى ثلاث فترات صغيرة، ومن باب أولى الاعتماد على المواضيع والظروف المحيطة آنذاك للتمييز بين السور[(٢)].

---

(١) المصدر نفسه، ص ١١٧ - ١١٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٨.

هـ. جريم H. Grimme: جاءت محاولة جريم لترتيب سور القرآن بعد محاولة نولدكه في كتابه "محمد" (Mohammad, Munster١٨٩٢ - ١٨٩٥) واعتمد جريم في محاولته على فكرة تطور القضايا أو المواضيع الدينية: التوحيد، البعث، القيامة.. حيث ركز اهتمامه على الحقبة المكية، وساير نولدكه في تقسيمه للحقبة المكية إلى ثلاث فترات، لكن ترتيبه لهذه الفترات اختلف نوعا ما عن ترتيب نولدكه. من ذلك أن كل السور التي وضعها نولدكه في الفترة المكية الثانية جعلها جريم تنتمي إلى الفترة المكية الثالثة[١].

و - موير William Muir: يوزع موير السور المكية في الجزء الثاني من كتابه "حياة محمد"، وأيضا في كتابه "القرآن وتعاليمه" على خمس مراحل:

١- المرحلة الأولى ويعني بها السور التي نزلت قبل تكليف محمد ﷺ بالرسالة.

٢- أقدم السور حتى الإعلان الأول عن رسالته.

٣- من الإعلان الأول لرسالته إلى السنة السادسة من الرسالة (٦١٦م).

٤- من السنة العاشرة إلى الهجرة (٦٢٢م).

ووضع ترتيبا زمنيا جاءت فيه ٩٣ سورة مكية و٢١ سورة مدنية .

والخطأ الأساسي الذي وقع فيه موير كما لاحظه شفالي هو أنه ادعى تحديد وضبط الترتيب الزمني للسور في كل مرحلة من المراحل الخمس، معترفا في نفس الوقت أنه لم ينجح كلية في هذه المهمة، بخلاف نولدكه الذي اعترف منذ البداية أن الترتيب الذي يقترحه تقريبي[٢].

ز. ريجيس بلاشير: يعتمد ريجيس بلاشير في ترجمته للقرآن (Paris١٩٤٩) نفس ترتيب شفالي فيما عدا بعض الاختلافات الطفيفة، يفسر بلاشير هذا الاختلاف

---

(١) المصدر السابق، ص ١١٨ - ١١٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٩ - ١٢٠.

قائلا: "إنه فضَّل جمع السور التي تتشابه من حيث الموضوع في مجموعات على التوالي مما يتجانس أكثر حسب اعتقاده مع الدعوة وهي في بدايتها (القرآن المجلد الثاني باريس ١٩٤٩، ص٦) لقد أدت هذه الاعتباطية التي اتبعها بلاشير إلى وقوعه في خطأ تقسيم بعض السور إلى أجزاء ذات تواريخ مختلفة ، خطأ يكمن خاصة في عدم تقديم أي تبرير علمي لهذه المبادرة، ووصل عدد السور القرآنية لديه بسبب هذه التجزئة الاعتباطية إلى ١١٦ سورة بدلا من ١١٤ سورة كما هو معلوم.

ح. ريتشارد بيل Richard Bell: تعرض ريتشارد بيل لمسألة الترتيب الزمني للقرآن في الفصل السادس من كتابه "المدخل إلى القرآن" حيث يبدأ باستعراض محاولات نولدكه معتبرا إياها أكثر المحاولات قبولا ثم محاولات غيره من المستشرقين، وينتهي معترفا أن التوصل إلى ترتيب شامل لسور القرآن ترتيبا زمنيا يصعب التوصل إليه. واقترح أن أفضل وسيلة يمكن اتباعها هي وضع مبادئ عامة يتم من خلالها الترتيب، فتعرض للمبادئ التالية:

١- في غياب مرجع تاريخي محدد يبقى "الأسلوب" هو المعيار الأدق، لكنه تراجع عنه معترفا بصعوبة استخدامه.

٢- لجأ إلى معيار آخر هو تركيب الجمل، وما لبث أن تراجع عنه أيضا قائلا: إن هناك مصادفات من شأنها أن توقعنا في الخطأ[1].

وكما تساءلنا عن السبب الذي دعا علماء المسلمين إلى البحث في الترتيب النزولي لسور القرآن وآياته، فإننا نتساءل عن السبب الذي دفع بالمستشرقين إلى بذل هذا الجهد الكبير في تقصي الترتيب النزولي لسور القرآن وآياته؟!

يجيب بلاشير عن هذا السؤال في سياق امتداحه لعمل نولدكه قائلا: "إنه

---

(١) المصدر السابق، ص١٢١ - ١٢٢.

بفضل نولدكه ومدرسته أصبح ممكنا من الآن فصاعدا أن نوضح للقارئ غير المطلع ما يجب أن يعرفه عن القرآن، ليفهمه بنوعيته وليتخطى القلق الذي ينتابه عند إطلاعه على نص يغلب عليه الغموض"[1].

يضاف إلى ذلك ما ذكره كازيمرسكي من أن افتقاد روح الترتيب والتنظيم جد واضح عند العرب، وهو التفسير الحقيقي للترتيب الحالي للمصحف، ولكن الأوان قد حان لترك نظامهم[2]، ذلك أن هذا الترتيب الاصطناعي الذي تبناه زيد ورفاقه لا يستطيع أن يرضي النفوس المفكِّرة[3].

جـ . ترتيب القرآن عند المسلمين المعاصرين:

أولا: عزت دروزة و"التفسير الحديث": يعد محمد عزة دروزة من أوائل الدارسين المعاصرين الذين حاولوا القيام بترتيب القرآن الكريم حسب نزوله بل وتفسيره أيضا على هذا الأساس[4]. علما أن معظم المعاصرين الذين كتبوا في هذه القضية إنما انطلقوا من موقع الرد على دعاوى المستشرقين في هذه المسألة المشكلة.

على خلاف الدراسات الموضوعية الثلاث التي أخرجها دروزة (عصر النبي ﷺ في القرآن، وسيرة الرسول في القرآن، والدستور القرآني في شؤون الحياة) وتناولها بطريقة التفسير الموضوعي، فإن تفسيره "التفسير الحديث" تفسير ترتيبي،

---

(١) أحمد، نصري، آراء الاستشراق الفرنسي، ص ١٦٦ .

(٢) المصدر السابق، ص ١٦٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٦٨ .

(٤) عاصر دروزة مفسر آخر هو عبد القادر ملا حويش آل غازي العاني (العراقي الأصل)، ألف تفسيرا على ترتيب النزول سماه "بيان المعاني" وكان فراغه من الجزء الأول المشتمل على خمسين سورة (بدءا بالعلق وانتهاء بالإسراء) في رجب سنة ١٣٥٦هـ، أي قبل تأليف دروزة لتفسيره بعقد من الزمن.. ولكن الطبعة الأولى منه صدرت بعد الطبعة الأولى للتفسير الحديث بسنتين. ولم يتيسر لي الاطلاع عليه لندرته .

التزم فيه دروزة تفسير آيات القرآن في كل سورة بشكل ترتيبي من بداية السورة حتى نهايتها، لكنه قام بترتيب السور القرآنية حسب ترتيب نزول مطالعها.

لا بد لنا بداية من فهم دواعي خروج دروزة عن المألوف في تدوين وكتابة تفسير القرآن؛ أي استبدال الترتيب الموجود في المصحف بترتيب السور حسب النزول! ثم معرفةِ رأيه ومنهجه في الترتيب التاريخي لسور القرآن.

يوضح دروزة في بداية تفسيره سبب اختياره تفسير القرآن وفق ترتيب نزول سوره قائلا: "لقد رأينا أن نجعل ترتيب التفسير وفق ترتيب نزول السورة بحيث تكون أولى السور المفسرة العلق ثم المزمل إلى أن تنتهي السور بالمكية ثم سورة البقرة فسورة الأنفال إلى أن تنتهي السور المدنية، لأننا رأينا هذا يتسق مع المنهج الذي اعتقدنا أنه الأفضل لفهم القرآن وخدمته، إذ بذلك يمكن متابعة السيرة النبوية زمنا بعد زمن كما يمكن متابعة أطوار التنزيل ومراحله بشكل أوضح وأدق، وبهذا وذاك يندمج القارئ في جو نزول القرآن وجو ظروفه ومناسباته ومداه ومفهوماته وتتجلى له حكمة التنزيل"[1].

ولا يمكن فهم مراد دروزة من هذا التعليل إلا في سياق الجهود العلمية السابقة التي قام بها، والطريقة التي يفكر بها ويسلكها كمؤرخ بالدرجة الأولى، وهذا ما يشير إليه هو نفسه في بداية تفسيره إذ يقول: "بعد أن كتبنا كتبنا الثلاثة، وهي عصر النبي ﷺ، وسيرة الرسول ﷺ من القرآن، والدستور القرآني في شؤون الحياة، انبثقت فينا فكرة كتابة تفسير شامل، بقصد عرض القرآن بكامله بعد أن عرضناه فصولا حسب موضوعاته في الكتب الثلاثة، نظهر فيه حكمة التنزيل ومبادئ القرآن ومتناولاته عامة بأسلوب وترتيب حديثين، متجاوبين مع الرغبة الشديدة الملموسة عند كثير من شبيبتنا الذين يتذمرون من الأسلوب التقليدي

(١) دروزة، محمد عزّة، التفسير الحديث، القاهرة: البابي الحلبي، ١٩٦٢، ١/٨.

ويعرضون عنه، مما أدى إلى انبتات الصلة بينهم وبين كتاب دينهم المقدس ويدعو إلى الأسف والقلق"[1].

بعد هذا إذن ما الترتيب الذي اعتمده دروزة؟

معلوم أنه لا ترتيب متفق عليه بين العلماء لسور القرآن، لم يستطع دروزة أن يتجاوز هذه العقبة أو يجد لها حلا قاطعا، فإن الروايات في ترتيب نزول السور قد تبلغ سبعة أقوال كما تتبع المؤلف ذلك، وهي روايات مرسلة غالبا وبعضها مجهول المصدر. فضلا عن أن هناك سورا تجمع بين آيات مكية وأخرى مدنية فإذا لم يسغ تجزئة السورة الواحدة فكيف يتسنى للباحث أن يتتبع الآيات حسب تسلسل نزولها؟

الجواب الذي يركن إليه المؤلف هو أن القسم الأعظم من السور المكية نزل دفعة واحدة، أو فصولا متلاحقة، ولم تبدأ سورة جديدة حتى تكون السورة التي قبلها قد تمت، هذه هي القاعدة العامة إلا ما استثني، ويقصد من ذلك أن في هذه الترتيبات ما يدعو إلى التوقف وأن الأمر يظل في حدود المقاربة والترجيح، والمؤاخذات على هذه الترتيبات لا تضر بما استهدفه المنهج الذي ترسَّمه بشكل عام[2].

د. عبد المتعال الصعيدي و"النظم الفني":

لقد كان الترتيب النزولي للقرآن عند عبد المتعال الصعيدي من الوسائل المساعدة على معرفة أغراض كل سورة من السور؛ لذلك لم يكتف بالطورين المكي والمدني في بيان حال السور فوضع تقسيما آخر جعل فيه الطور المكي على ثلاثة أقسام والمدني على أربعة[3] .

---

(1) المصدر نفسه، ٥/١ . يذكرنا هذا التعليل بكلام باشلار عن ترتيب نزول القرآن وفائدته.

(2) المصدر السابق.

(3) انظر: ص٣٦٣ من هذا الكتاب.

هـ. محمد هادي معرفت وحساب الاحتمالات

تستند محاولة محمد هادي معرفت على أساس حساب الاحتمالات حين يتم إعماله على هذه الروايات مما يشير إلى وجود قدر متيقن في هذه الروايات، فسورة العلق مثلاً إن لم تكن أول سورة، فلا تكون ثالث سورة وسورة القلم إن لم تكن ثاني سورة، فلا تتعدى الخامسة بترتيب النزول.

ويمكن من خلال المضمون أيضاً أن يعرف المتقدم من المتأخر، وان تضاربت الروايات، بعد وجود قرائن قوية في نفس السور القرآنية فمن يقرأ مطلعي سورتي المزمل والمدثر، يجد فيهما أكثر من شاهد وقرينة على أن مطلع سورة المزمل متقدم في النزول على مطلع المدثر، ولم يبق إلا موارد معدودة وقع النزاع في كونها مدنية أم مكية، وهي لا تضر بالهدف العام الذي يراد تحقيقه من خلال تتبع آيات القرآن الكريم وسوره بترتيب النزول[1].

ولكن هذه المحاولات كلها لا تخرج بنا من مواطن الظن إلى مظان اليقين، بل إنها إن استطاعت ضبط المكي والمدني إلى حد ما، فإنها أبعد ما تكون عن تحقيق ترتيب تاريخي دقيق وقاطع لآيات القرآن الكريم. وهي إن استطاعت أن تضيء لنا شيئاً من مقاصد القرآن أحياناً، فإنها ربما غيبتها في مواطن أخرى.

رابعا: النظر في مناسبات الآيات وملابساتها

تعد أسباب النزول أحد أدوات التفسير التقليدية التي أكد علماء القرآن والتفسير على أهميتها، ولزومها للمفسر، لهذا يقول الواحدي بأنه: "لا يمكن تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها"[2]. هذا في التفسير التحليلي، فما الشأن مع التفسير الموضوعي؟

---

(١) سجادي، إبراهيم، آفاق التفسير الموضوعي في القرن الهجري الأخير، ص ٣٣٠.

(٢) السيوطي، جلال الدين، الإتقان، ١/ ٩٩.

لقد جعل كثير من دارسي التفسير الموضوعي ومنظِّريه النظر في أسباب النزول وملابسات الآيات شرطا منهجيا في التفسير الموضوعي، ابتداء من أمين الخولي نفسه إذ يؤكد حاجة المتفهم لكتاب الله إلى "إدراك الملابسات والمناسبات والأسباب التي أحاطت بما يفهمه من النصوص إذ هي أضواء لابد منها لاستجلاء المعنى"[1]. ولكن أحدا منهم لم يبين وجه استفادة المفسر الموضوعي من هذا العلم من جهةٍ خاصةٍ غير التي ينظر منها المفسر التحليلي! أي أنهم لم يبينوا وجه لزوم هذا الشرط المنهجي للتفسير الموضوعي خاصةً، وعدم إحالة المفسر الموضوعي إلى المعروف من ذلك عند المفسر التحليلي.

ذلك أننا في التنظير لمنهج التفسير الموضوعي التزمنا التنظير لما هو من صميم هذا التفسير، من حيث إنه يخدم هدفه وغايته، أما ما كان من قواعد المنهج مماثلا لما عليه التفسير التحليلي، فليس هذا مُحلَّ بيانه، ولكن المفسر الموضوعي مُحالٌ فيه على المعروف من قواعد التفسير التقليدية.

فما ينبغي بحثه والنظر فيه إذن هو ما يمكن أن تقدمه أسباب النزول للمفسر في توضيح النظرة الكلية والبناء الكلي لآيات الموضوع الواحد في القرآن الكريم، وذلك لا يتم إلا بعد فهم أسباب النزول ووجه الإفادة منها في التفسير عموما.

مفهوم أسباب النزول:

آيات القرآن الكريم قسمان:

١. ما نزل ابتداء من غير سبب(مثل كثير من آيات القصص وحديث الآخرة).

٢. ما نزل على سبب.

---

(١) الخولي، أمين، الأعمال المختارة، وهكذا يتعاضد الترتيب النزولي لآيات القرآن في منهج المدرسة البيانية مع معرفة أسباب النزول وملابساته وكلا الأمرين سابق على عملية الفهم/ التفسير في منهج التفسير الموضوعي للقرآن، إذ هي دراسات خارج النص وسابقة عليه.

وسبب النزول كما يعرفه السيوطي هو: "ما نزلت الآية أيام وقوعه"[1]، أو بعبارة الزرقاني هو: "ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه أو مبينة لحكمه أيام وقوعه"[2].

أي أن سبب النزول هو الحادثة التي عاصرت الوحي، والواقعة التي استنزلت القرآن بالبيان والتعليق على ما حملته من أمور[3]. والحادثة التي وقعت في زمن النبي ﷺ قد تكون واقعةَ حالٍ علَّق عليها البيان الإلهي ببعض الآيات، أو سؤالا وجِّه للنبي ﷺ فنزلت الآية أو الآيات بالجواب المناسب.

وقد تكون هذه الواقعة خصومة دبَّت كالخلاف الذي شجر بين جماعة من الأوس وجماعة من الخزرج بدسيسة من أعداء الله اليهود حتى تنادوا السلاح السلاح، فأنزل الله قوله: ﴿إِذْ هَمَّت طَّآئِفَتَانِ مِنكُمْ أَن تَفْشَلَا وَٱللَّهُ وَلِيُّهُمَا ۗ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [آل عمران: ١٢٢][4].

ويمكن أن تكون هذه الحادثة تمنيا من التمنيات أو رغبة من الرغبات وذلك كرغبة النبي ﷺ في استقبال البيت الحرام في الصلاة بدلا من المسجد الأقصى فأنزل الله: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِى ٱلسَّمَآءِ ۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا﴾ الآية [البقرة: ١٤٤][5].

كما يمكن أن يكون السؤال الذي وجِّه إلى النبي ﷺ ونزلت الآيات جوابا

---

(١) السيوطي، جلال الدين، الإتقان، ١/١٠٩.

(٢) الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٩٩٦، ١/٧٦.

(٣) الرشيد، محمد عماد الدين، أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص، دمشق: دار الشهاب، ١٩٩٩، ص ٢٦.

(٤) الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان، ١/٧٦.

(٥) السيوطي، جلال الدين، لباب النقول في أسباب النزول، بيروت: دار إحياء التراث، د.ت، ص ٢٩.

عنه متعلقا بأمر مضى. وذلك كسؤال اليهود النبي ﷺ عن ذي القرنين، فأنزل الله ردا عليهم قوله تعالى: ﴿وَيَسْئَلُونَكَ عَن ذِى ٱلْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا۟ عَلَيْكُم مِّنْهُ ذِكْرًا﴾ الآيات [الكهف: ٨٣ ـ ٩٨].

ويمكن أن يتعلق هذا السؤال بأمر حاضر، وذلك كقول جابر رضي الله عنه: اشتكيت فدخل علي رسول الله ﷺ فقلت: يا رسول الله أوصي لأخواتي بالثلث؟ قال: أحسن، قلت: بالشطر، قال: أحسن، ثم خرج ثم دخل عليَّ قال: لا أراك تموت في وجعك هذا، إن الله أنزل وبيَّن ما لأخواتك وهو الثلثان، فكان جابر يقول: نزلت هذه الآية في ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ﴾ الآية [النساء: ١٧٦][١].

ويمكن أن يتعلق السؤال بأمر مستقبل وذلك كقول قريش: يا محمد كيف يفعل ربك بهذه الجبال يوم القيامة فنزلت الآية: ﴿وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ ٱلْجِبَالِ فَقُلْ يَنسِفُهَا رَبِّى نَسْفًا﴾ [طه: ١٠٥][٢]. إلى غير ذلك من صور الحوادث ووجوهها.

سبب النزول في التفسير الموضوعي:

نقل الزركشي عن بعض العلماء نفيَهم أهمية هذا العلم أو ضرورته للمفسر "لجريانه مجرى التاريخ"[٣]، أي أنه لا جدوى منه في فهم النص القرآني ذاته. ولكن جمهور العلماء على أن للعلم بأسباب النزول فوائد عديدة، ذكروا منها:

أ. معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم .

ب. تخصيص الحكم به عند من يرى أن العبرة بخصوص السبب.

ج. الوقوف على المعنى .

---

(١) المصدر السابق،٨٦.

(٢) المصدر نفسه، ١٤٧.

(٣) الزركشي، بدر الدين، البرهان، ١/١١٦.

مثال ذلك قوله تعالى ﴿وَأَنفِقُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ۛ وَأَحْسِنُوٓا۟ ۛ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ١٩٥] فما المقصود بالتهلكة في الآية؟

روي عن أبي عمران التجيبي أنه قال: كنا بمدينة الروم فأخرجوا إلينا صفا عظيما من الروم، فخرج إليهم من المسلمين مثلهم أو أكثر وعلى أهل مصر عقبة بن عامر، وعلى الجماعة فضالة بن عبيد، فحمل رجل من المسلمين على صف الروم حتى دخل فيهم، فصاح الناس وقالوا: سبحان الله، يلقي بنفسه إلى التهلكة؟ فقام أبو أيوب الأنصاري، فقال: أيها الناس إنكم لتؤولون هذه الآية هذا التأويل، وإنما أنزلت هذه الآية فينا معشر الأنصار لما أعز الله الإسلام، وكثر ناصروه، فقال بعضنا لبعض سرا دون رسول الله ﷺ: إن أموالنا قد ضاعت وإن الله قد أعز الإسلام وكثر ناصروه، فلو أقمنا في أموالنا فأصلحنا ما ضاع منها، فأنزل الله على نبيه ﷺ يرد علينا ما قلناه ﴿وَأَنفِقُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥][1].

لهذا وقال ابن دقيق العيد: "بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني القرآن"، وقال ابن تيمية: "معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبَّب"[2].

د. دفع توهم الحصر:

كما في قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾ الآية [الأنعام: ١٤٥].

هـ. إزالة الإشكال.

مثال ذلك ما روي عن مروان بن الحكم أنه بعث إلى ابن عباس يسأله: لئن كان كل امرئ فرح بما أوتي، وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذبا لنعذبن أجمعون،

---

(١) المصدر السابق، ص٢٧.

(٢) السيوطي، جلال الدين، الإتقان، ١/ ٨٨.

فقال ابن عباس: (هذه الآية نزلت في أهل الكتاب، ثم تلا ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ﴾ [آل عمران: ١٨٧] إلى قوله ﴿لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَآ أَتَوا۟ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُوا۟ بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا۟ فَلَا تَحْسَبَنَّهُم بِمَفَازَةٍ مِّنَ ٱلْعَذَابِ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٨٨] قال ابن عباس: سألهم النبي ﷺ عن شيء فكتموه وأخبروه بغيره، فخرجوا وقد أروه أن قد أخبروه بما سألهم عنه، فاستحمدوا بذلك إليه، وفرحوا بما أوتوا من كتمانهم ما سألهم عنه)[1].

وهاتان الفائدتان الأخيرتان ترجعان من حيث النتيجة إلى بيان المعنى وإيضاحه. وهي كلها فوائد تتعلق بالكشف عن الدلالة الجزئية للآيات، أي أنها تتصل بفهم آية أو آيتين من القرآن، ولا صلة واضحة لها بفهم جملة الآيات المتصلة بموضوع ما من القرآن، من حيث هي كذلك .

فما وجه التأكيد على النظر في أسباب النزول في منهج التفسير الموضوعي مع أنه يندرج في المنهج التحليلي وكان يمكن إحالة المفسر الموضوعي عليه؟

تتضح فائدة أسباب النزول للتفسير الموضوعي للقرآن في جانبين:

أ. فهم تطور الأحكام الشرعية في عصر الرسالة: نجد ذلك مثلا في مسألة كمسألة الخمر وتحريمها، ذلك أن فهم الظروف التي عاصرت نزول الآيات التي تدور حول الخمر وحكمه يسهم في فهم تطور الموقف القرآني من هذه القضية وطريقة تعامله معها.

ب. الاستفادة منها في فهم حركة القرآن في الواقع وفعله فيه: ففي قضايا مثل الحرب والجهاد والعهود سيكون من المفيد جدا معرفة الظروف والملابسات التي أحاطت بنزولها فقد تساعد على تكوين النظرة الكلية للموضوع المدروس قرآنيا بفهم علاقة الآيات ببعضها، وفي الإجابة عن التساؤلات المتعلقة بالموضوع مما قد لا يتضح لأول وهلة من مجموع الآيات.

---

(١) السيوطي، جلال الدين، لباب النقول، ٦٢.

لا سيما إذا ما علمنا أن علماء الأصول لم يقتصروا على ذكر الأسباب المباشرة للنزول بل أضافوا إليها أيضا معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل، وهذه الأمور تفيد في رفع كثير من الشُّبَه والإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة[1]، وقد ضرب الإمام الشاطبي لذلك أمثلة تعين على فهم المراد:

أحدها: قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦] فإنما أمر بالإتمام دون الأمر بأصل الحج لأنهم كانوا قبل الإسلام آخذين به، لكن على تغيير بعض الشعائر، ونقض جملة منها، كالوقوف بعرفة وأشباه ذلك مما غيروا، فجاء الأمر بالإتمام لذلك، وإنما جاء إيجاب الحج نصا في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] وإذا عُرِف هذا تبين هل في الآية دليل على إيجاب الحج أو إيجاب العمرة؟ أم لا؟

والثاني: قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [النحل: ٥٠] ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾ [الملك: ١٦] وأشباه ذلك، إنما جرى على معتادهم في اتخاذ الآلهة في الأرض، وإن كانوا مقرين بإلهية الواحد الحق، فجاءت الآيات بتعيين الفوق وتخصيصه، تنبيهاً على نفي ما ادَّعَوه في الأرض، فلا يكون فيه دليل على إثبات جهة البتة، ولذلك قال تعالى: ﴿فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٢٦] ومثل ذلك يقال في سائر الآيات والأحاديث[2].

وهكذا يتحول الحديث عن أسباب النزول بالمعنى الدقيق للمصطلح، إلى حديث عن معناها الشامل له للمعنى الاصطلاحي (وهو السبب المباشر)، ولكل

---

(١) الشاطبي، أبو إسحق، الموافقات، ٣/٣١٤.

(٢) المصدر نفسه، ٣/٣١٥.

ما يشير إلى الظروف والملابسات المحيطة بالآيات المدروسة، وإن لم تكن سببا مباشرا للآية.

خامسا: الدراسة الدلالية

لقد كان النظر في معاني الألفاظ القرآنية هو الصورة الغالبة التي وجد عليها التفسير مدة القرن الهجري الأول وطرفا من القرن الثاني. فقد اقتصرت تفاسير ذلك الزمان على توضيح ما غمض من ألفاظ القرآن وما أجمل من آياته، حتى جاء مقاتل بن سليمان (١٥٠هـ) ووضع تفسيرا كاملا للقرآن الكريم[١] تجاوز فيه شرح الألفاظ المبهمة وتوضيحها إلى بيان المعنى الكلي أو التركيبي للآيات، وهذا ما جعله محل استنكار بعض علماء ذلك الزمان[٢]. لهذا يمكن القول بأن تاريخ دراسة ألفاظ القرآن الكريم قديم قدم التفسير نفسه، والمؤلفات فيها لا حصر لها نوعا ولا كمًّا.

وقد اتخذ بيان معاني الألفاظ مكانا مهما وحيزا معتبراً في معظم ـ إن لم نقل كل ـ التفاسير الترتيبية للقرآن عبر تاريخ التفسير، فهو من أولى الخطوات التي يبدأ بها المفسر فهمه كتاب الله، معتمدا على كتب اللغة في تحديد دلالات الألفاظ، ثم علم التصريف وعلم الاشتقاق لمعرفة صيغ الألفاظ وهيئاتها، كل ذلك ضمن أصول وقواعد نجدها في ثنايا كتب التفسير وعلوم القرآن؛ لهذا نجد الزركشي يشدد على أوليّة الدراسة اللفظية في عمل المفسر للقرآن فيقول: "الذي يجب على المفسر البداءة به العلوم اللفظية، وأول ما يجب البداءة به منها تحقيق الألفاظ المفردة، فتحصيل معاني المفردات من ألفاظ القرآن من أوائل المعادن لمن يريد أن يدرك معانيه وهو كتحصيل اللبن من أوائل المعادن في بناء ما يريد أن يبنيه"[٣].

---

(١) انظر: البلخي، مقاتل بن سليمان، الأشباه والنظائر في القرآن الكريم، تحقيق عبد الله محمود شحاته، القاهرة: الهيئة المصرية العامة لكتاب، ط٢، ١٩٩٤، ص٦٩ من مقدمة المحقق.

(٢) كان ممن استنكر عليه ذلك الضحاك، إذ رأى أنه يفسر كل حرف. انظر: المصدر نفسه، ص٦٧.

(٣) الزركشي، بدر الدين، البرهان، ٢/٣١٣ ـ ٣١٤.

إذا كان الأمر على هذا النحو في التفسير التحليلي الترتيبي، فما هو الحال مع التفسير الموضوعي للقرآن، أيكلَّف المفسر فيه النظرَ في المفردات كما المفسر التحليلي؟ ثم إن كانا سواءً في وجوب النظر في دلالة المفردات، فهل يستقلُّ التفسير الموضوعي بخصوصية ما في هذا الدرس الدلالي؟

لقد أهمل معظم من كتب في منهج التفسير الموضوعي ـ بعد أمين الخولي ـ جانب الدراسة الدلالية في هذا التفسير، وكأنهم بذلك يحيلون المفسر الموضوعي إلى القواعد والأصول المعلومة في دراسة الألفاظ في التفسير التحليلي المعروف. وما وجدنا من تنظير لهذه المسألة فهو إما وارد في سياق التنظير لمنهج خاص في التفسير عموما ـ كما هو عند أمين الخولي وتنظيره للمنهج الأدبي في دراسة النص القرآني ـ أو في سياق الحديث عما أصبح يسمى بدراسة "المصطلح القرآني" الذي رُبط من وجه ما بالتفسير الموضوعي. وكأن حدود المنهج الموضوعي في التفسير تقف عند تحديد الإطار الفكري العام الذي يوفره من خلال استقصاء جميع الآيات التي تتصل بقضية ما، ثم النظر الإجمالي فيها. ولكن الأمر في حقيقته ليس على هذا النحو من التبسيط، فللتفسير الموضوعي متطلبات منهجية في مستوى تناول اللفظ القرآني، كما هو الأمر في منهج التفسير التحليلي.

ولكننا قبل الحديث عن منهج التفسير الموضوعي في دراسة المفردات، لا بد أن نناقش قضية أساسية تعرض لها الشاطبي قديما، كما ناقشها عدد من الدارسين المعاصرين، ألا وهي أولية الدرس الدلالي لمفردات القرآن على الدرس النصي للقرآن نفسه.

أوليّة الدرس الدلالي لمفردات القرآن:

لقد كان التأكيد الشديد على جانب اللفظ في التفسير من قبل المدرسة الأدبية محطَّ نقدٍ واعتراض شديدين. فدراسة النص عندهم تبدأ من دراسة الألفاظ، وتتخذ فكرة المعجم القرآني مكانة جوهرية، بل إن الجانب الدلالي هو أهم ما تبقى من المنهج الأدبي.

وقد استند هذا النقد الذي وجِّه إلى تقديم الدراسة الدلالية للألفاظ إلى نقطتين أساسيتين:

أ. إن توضيح النص يتجاوز النشاط المعجمي الخاص بما نسميه الألفاظ المفردة[1]، "فالكلمات ليست نقطةَ البدء كما نتوهم أول الأمر"[2]، فما هي "إلا مظاهر لاتجاهات أو أفكار أو سياق عام وكأن السياق هو الحقيقة الأولى ولا وجود للكلمات في خارجه، لذا فالمهمة الأولى هي الكشف عن السياق أو المجال أو الإطار أو القالب العام، وفي داخل هذا القالب يبدو كل شيء"[3].

ب. إن في هذا النهج ارتدادا إلى طريقة المفسرين التحليلين التقليدية، إذ كانوا "يبدؤون بالكلمات ولا يتجاوزونها إلى الإطار أو السياق، ويتصورون أن الجمل والفقرات والسورة كلها مؤلفة من عدة وحدات بسيطة ينضم بعضها إلى بعض انضماما سطحيا بحيث تظل متميزة أو منفصلة، وعليه فإذا جعلنا نقطة انطلاقنا تكوين معجم للمفردات نكون قد قضينا على المفهوم الصحيح لفكرة السياق"[4]. وإذا كان التفسير الموضوعي إنما جاء للعناية بفكرة السياق أو الإطار العام هذه[5]، فإن الاهتمام بالألفاظ المفردة يعد قاضيا عليه تماما ومنافيا له، وعَوداً إلى التجزيئية في التعامل مع النص القرآني.

---

(١) ناصف، مصطفى، نظرية المعنى، ص١٥٨.

(٢) المصدر نفسه، ص١٦٠.

(٣) المصدر نفسه، ص١٦١.

(٤) المصدر السابق، ١٦١؛ وانظر: الدغامين، زياد خليل محمد، منهجية البحث في التفسير الموضوعي. بل إن ناصف يتصور أن "فكرة السياق التي وجدت قديما كانت قاصرة على معنى العبارة المفردة أو معنى عدة عبارات مأخوذة على هذا النحو المتمايز الأجزاء، ولكن السياق قد يعطي المدلولات التي لا يمكن أن تعزى بشكل مباشر بسيط إلى وحدة معينة أو وحدات مضمومة بطريقة آلية، وهذا ما يسمى بفاعلية السياق"، انظر: ناصف، نظرية المعنى، ص١٦١ - ١٦٢.

(٥) ناصف، مصطفى، نظرية المعنى، ص ١٦٣.

فإلى أي مدى يمكن القول بوجود تعارض ما بين البدء باللفظ المفرد أو السياق العام للنص الوارد فيه؟ وهل يجعلنا ذلك نقول بأننا أمام منهجين متعارضين: أحدهما يعتمد اللفظ منطلقا، والآخر يرى السياق أصلا ومبدأ؟

إن تدقيق النظر في هذه المسألة يدلنا على أنه ليس ثمة تعارض حقيقي بين اتجاهي التفسير هذين، فكلاهما داعم ومؤيد للآخر. إذ لا يمكن تعيين المراد من لفظ ما دون النظر في سياق الكلام، كما لا يُتصوَّر الفهم الدقيق لكلام بحدود فهم السياق العام أو الإطار الكلي له دون الإحاطة بمدلولات الألفاظ وإمكاناتها الدلالية، وإلا لانجرف الفهم بعيدا عن المراد والمقصد[1]. صحيحٌ أن العرب لا تقصد التدقيقات في كلامها، ولا تعتبر ألفاظها كلَّ الاعتبار إلا من جهة ما تؤدي المعاني المركَّبة[2]، ولكن جمهور العلماء على **أن التمكُّن في التفقه في الألفاظ والعبارات وسيلةٌ إلى التفقه في المعاني**[3].

وبالرجوع إلى أمين الخولي في خطة منهجه لن نجد إهمالا لجانب السياق أو الاستعمال في الدرس التفسيري، ولكنه أكد على جانب اللفظ والمشكلات التي تعترض فهمه باعتباره أحد عناصر النص التي ينبغي على المفسر أن يعرض لها.. صحيح أن هذه المشكلات اللفظية قد استهلكت كثيرا من جهد الأدبيين ومن عملهم التطبيقي في التفسير على نحو أوهم أنهم لم يتجاوزوا اللفظ في التفسير، ولكن النظر إلى الجانب المنهجي للتفسير الأدبي لا يكشف هذا الانحياز أو الإهمال لمسألة السياق.

---

(١) ناقش الشاطبي هذين الاتجاهين في كتابه الموافقات باعتبارهما خروجا عن حد التوسط والاعتدال في التفسير، فالذين فرَّطوا في اللفظ مثالهم الباطنية ، والذين أفرطوا في اعتبار الألفاظ والاهتمام بها مثالهم بعض البلاغيين وعلماء البيان، انظر: الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات، ٣/٣٧١ - ٣٧٢.

(٢) الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات، ٣/٣٧١.

(٣) المصدر نفسه، ٣/٣٧١.

وإذا أردنا أن نفهم هذه النقطة على نحو أعمق فلنستعرض كتابا بالغ الأهمية في تاريخ علوم القرآن وهو كتاب "المفردات" للأصفهاني، هذا الكتاب الذي يُعدُّ أبرعَ ما كُتب في بيان غريب القرآن ومعانيه[1]، لخص الزركشي نفسه منهج هذا الكتاب في كلمات قليلة دالَّة فقال عنه بأنه "**يتصيد المعاني من السياق، لأن مدلولات الألفاظ خاصة**"[2]. وهذا يعني أن النظر في مفردات القرآن على نحو مستقل مع الأخذ بعين الاعتبار السياقات المختلفة التي جاءت فيها أمر ممكن ومتسق، وعليه فلا يصح التعميم الذي قاله ناصف عن كتب مفردات القرآن بأنها أعمال معجمية محضة وأنها تقوم على اختزال المعنى أو الكلمات[3].

على أننا في كل الأحوال لا نقول بأن هذا الدرس الدلالي للمفردات هو جوهر العمل التفسيري وغايته القصوى، بل هو مجرد شرط مبدئي ومقدمة لازمة للسير في العملية التفسيرية على نحو منضبط، وضابط هذه الدراسة الدلالية هو مدى خدمتها للمعنى المراد[4]، وبالنظر إلى أن التفسير الموضوعي قائمٌ على النظر في المعنى الكلي للنص فإن الدراسة الدلالية فيه محكومة بخدمة هذا المعنى من هذه الجهة الخاصة. وهذا في نهاية الأمر لا يعني القصد إلى تحديد مدلول الكلمات تحديدا قاطعا مطلقا، لأن العملية التفسيرية تضم مراحل تالية وخطوات متدرجة تسهم من غيرِ جانبٍ في إعادة النظر في مدلول اللفظ ومعناه بحسب الاستخدام والسياق على أنواعه[5]. ولا يمكن القول بحالٍ باستغناء العمل

---

(١) الزركشي، بدر الدين، البرهان، ١/٣٩٤.

(٢) المصدر نفسه، ١/٣٩٤.

(٣) ناصف، مصطفى، نظرية المعنى، ص ١٨٩.

(٤) انظر: الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات، ٣/٣٧٣.

(٥) وعليه لا يصح ما قاله ناصف أن هذا المنهج الدلالي يقصد تحديد مدلول الكلمات أكثر مما ينبغي، صحيح أن أعمال بعض أتباع المدرسة الأدبية قد توحي بهذه الرؤية أحيانا، إلا أنه لم يكن الأصل المنهجي لديهم. انظر: ناصف، مصطفى، نظرية المعنى، ص١٧٧.

التفسيري عن الدرس الدلالي، وإلا فإنّا بذلك نهمل ونطرح جانباً كلَّ ما أنجزه علماء المسلمين على مر العصور في المجال المعجمي والدلالي لصالح النص والسياق.

وبناء على هذه الأوليَّة التي تتمتع بها الدراسة الدلالية، لا بد من عرض عدد من الأفكار والنظريات التي أثيرت مع التفسير الموضوعي خصوصا وتعلقت بشكل مباشر بالجانب الدلالي من التفسير، أما ما هو مشترك بين التفسير الموضوعي والتفسير التحليلي من مسائل وقواعد تتعلق بدراسة مفردات القرآن وألفاظه فهي خارجة عن إطار هذه الدراسة، فالمفسر الموضوعي مُحال فيها على ما سطره علماء القرآن والأصول من قواعد وضوابط.

أ. **فكرة "المصطلح القرآني"**: بعد أن كتب أمين الخولي منهجه الأدبي في تفسير القرآن ودعا فيه إلى تطوير معجم قرآني تاريخي لمفردات القرآن، ظهرت العديد من الأفكار والنظريات حول دراسة مفردات القرآن وألفاظه، وقد اتصلت هذه النظريات بطريقة أو بأخرى بالتفسير الموضوعي، وبقضية الاستعمال القرآني الخاص للمفردات، أو ما أصبح يسمى (المصطلح القرآني).

فمن الدارسين[1] من جعل هذا النوع من البحث الدلالي قسما من أقسام التفسير الموضوعي وأحد أنواعه، وأطلقوا عليه عنوانا خاصا هو (المصطلح القرآني). وعُرِّفت دراسة (المصطلح القرآني) بأنها: "استقراء اللفظ الواحد واستخداماته في القرآن الكريم"[2]؛ أي أنه منهج يقوم على "تتبع لفظ كثُر استعماله في القرآن في السور والآيات، وملاحظة اشتقاقاته وتصاريفه المختلفة، والنظر في الآيات التي أوردته مجتمعة واستخراج الدلالات واللطائف والحقائق منها"[3].

---

(١) نجد ذلك عند محمد عايش أبو راس، وعبد الفتاح الخالدي، وعضيمة.

(٢) أبو راس، محمد عايش، دراسة موضوعية في سورة الزمر، رسالة تكميلية لدرجة الماجستير. قسم أصول الدين في كلية الشريعة: الجامعة الأردنية، ١٩٨٦، ص ٥٤.

(٣) الخالدي، صلاح عبد الفتاح، التفسير الموضوعي، ص ٥٢.

ولعل ما بين التفسير الموضوعي وفكرة البحث الدلالي من تشابه من حيث منهجهما الاستقرائي واعتمادهما الأساسي على النص القرآني هو الذي جعل بعض الدارسين يرى (المصطلح القرآني) نوعا من التفسير الموضوعي وفرعا عنه[1]. بل لقد رأى البعض أن "المصطلح القرآني يؤلف موضوعا قائما بنفسه"[2]؛ ذلك أنه في كثير من الأحيان يكون "بابا ينفتح على موضوعات عدة " ذلك أننا لا نستطيع أن نرى أنفسنا أمام ألفاظ عادية يكفي لإيضاحها عبارة أو عبارتان أو صفحة أو صفحتان وإنما نحن أمام سلسلة من الموضوعات، لا تترك مسألة من مسائل الحياة ولا ما قبل الحياة ولا ما بعدها إلا وتبحثها، وتجوب أبعادها ثم تضع لها تعريفا وهوية وجملة من المعاني وتفصيلا من الأفكار"[3]. لهذا نجد أن المنهج الذي وضعه هؤلاء لدراسة المصطلح القرآني مطابق تماما لمنهج التفسير الموضوعي للقرآن، وفيه محاكاة واضحة له. ولنأخذ مثلا ما سطره الخالدي منهجا للبحث في (المصطلح القرآني).

فقد جعل الخالدي منهج البحث في "المصطلح القرآني" على مرحلتين: مرحلة تختص بالجمع والبحث، وثانية هي مرحلة الترتيب والصياغة، وهاتان المرحلتان تُردَّان في حقيقة الأمر إلى مرحلة واحدة هي المرحلة الأولى، أما المرحلة الثانية فترتبط بقضايا شكلية لا تمس جوهر العمل التفسيري وليست من منهجه، وإنما هي قواعد بحثية عامة تنطبق على علوم شتى؛ لذا سنقصر عرضنا على ما يتعلق بمرحلة البحث والجمع، باعتبارها جوهر البحث في اللفظ القرآني.

١. اختيار المصطلح القرآني، بعد تحديد أسباب الاختيار.

---

(١) انظر: أبو راس، محمد عايش، دراسة موضوعية في سورة الزمر، ص٥٤.

(٢) عضيمة، صالح، مصطلحات قرآنية، لندن وبيروت: الجامعة العربية للعلوم الإسلامية، دار النصر، ط١، ١٩٩٤، ص١٠٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٠ - ١١.

٢. تحديد الجذر الثلاثي للكلمة.

٣. أخذ معنى الجذر الثلاثي للكلمة من أمهات كتب اللغة ومعاجمها الأساسية.

٤. متابعة ورود الجذر الثلاثي واشتقاقاته وتصريفاته في القرآن.

٥. ربط المعنى اللغوي للمصطلح القرآني مع الاستعمال القرآني، وملاحظة توفر المعنى اللغوي له في كل مفردات واشتقاقات المصطلح.

٦. ربط المصطلح القرآني مع السياق الذي ورد فيه، وبيان تناسق وتناسب هذا المصطلح مع الآية التي ورد فيها مع الدرس الذي وردت فيه الآية؛ لبيان الوحدة الموضوعية للدرس.

٧. ترتيب الآيات التي أوردت المصطلح موضوع البحث على حسب النزول إن تيسر ذلك.. كأن يقال هذه آيات في سورة مكية وهذه آيات في سورة مدنية. وملاحظة تطور المصطلح والإضافات عليه في الآيات المتأخرة، وملاحظة ما في الآيات من نسخ والوقوف على أسباب نزولها، ثم معرفة القراءات الأخرى الصحيحة للمصطلح وتوجيه كل قراءة والفرق بين القراءات.

٨. الاطلاع على تفسير الآيات التي أوردت المصطلح من أمهات كتب التفسير.

٩. ملاحظة البعد الواقعي للمصطلح موضوع البحث .

١٠. الوقفة المتأنية الفاحصة أمام الآيات التي أوردت المصطلح واستخلاص دلالتها والالتفات إلى لطائفها واستنباط دروسها وعبرها[١].

يلحظ الناظر في هذا المنهج أن الخطوات: (١، ٧، ٩، ١٠) مماثلة تماما للخطوات الأساسية في التفسير الموضوعي، أي أن البحث في المصطلح القرآني

---

(١) الخالدي، صلاح عبد الفتاح، التفسير الموضوعي، ص ٦٣ - ٦٦.

أصبح إما نزولا بالتفسير الموضوعي إلى مستوى جزئي هو المستوى اللفظي، أو صعودا بالألفاظ لتضارع الدراسة الموضوعية، والنتيجة واحدة أي من الاعتبارين.

إن دراسة المصطلح هذه تتجاوز الدلالة الخاصة للفظ القرآني إلى دراسة "المفهوم القرآني"، أي تلك الفكرة أو ذلك المبدأ محمولا في لفظٍ هو جزءٌ من منظومة فكرية متكاملة، وعليه فلا يمكن درس هذا المفهوم دون استكمال جوانب المنظومة التي هو جزء منها، وذلك خروج عن حدود اللفظ المفسَّر نفسه إلى حدود الموضوع أو المجال الفكري الخاص الذي يدور ذلك اللفظ في فلكه؛ لهذا نبه بعض الباحثين إلى أن في اختزال التفسير الموضوعي في (المصطلح القرآني) ارتدادا إلى التجزيئية في التعامل مع النص القرآني، فمثل هذا البحث لا يقدم تصورا شموليا عن موضوعات القرآن. والدراسات القديمة التي قامت في هذا الحقل ـ مثل كتب الأشباه والنظائر أو غريب القرآن ـ لم تنشأ لغرض التفسير ولا يصلح أن تعد مثالا للتفسير الموضوعي، وإنما كان مقصودها التعرف بجلاء على المعاني الدقيقة لمفردات القرآن من خلال الاستعمال القرآني لها، كمقدمة للعمل التفسيري[1]. بعبارة أخرى، إن القول باعتبار (المصطلح القرآني) نوعا من التفسير الموضوعي يتعارض جوهريا مع مفهوم التفسير الموضوعي نفسه، بما هو تجاوز للإطار الجزئي للنص بألفاظه وتراكيبه إلى المقاصد الكلية والإطار الكلي الذي يحكم النص، لذا فإن النظر في هذه الجزئيات ينبغي ألا يتم إلا بالقدر الذي يخدم التفسير الموضوعي نفسه.

ولكن مفهوم "المصطلح القرآني" لم يقف عند هذا الحد الذي أسلفنا ذكره، بل لقد امتد عند بعض الباحثين ليشمل كلَّ كلمة في القرآن، فيصبح بذلك"لكل كلمة من القرآن معنى لغوي ومعنى اصطلاحي، فالمعنى اللغوي للكلمة هو المعنى الذي استخدمه العرب قبل نزول القرآن، والمعنى الاصطلاحي للكلمة هو

(١) الدغامين، زياد خليل محمد، منهجية البحث، ص ١٥.

المعنى الذي استخدمه القرآن لنفس الكلمة"[1]. وقد يتطابق المعنى اللغوي للكلمة مع المعنى الاصطلاحي وقد يختلفان، وبذلك يتكون لدينا ثلاث حالات في الاستعمال القرآني:

١. فقد يستخدم القرآن بعض الكلمات بنفس المعاني التي كان يستخدمها العرب قبل نزول القرآن.

٢. وقد يستخدم القرآن بعض الكلمات ببعض المعاني التي كان يستخدمها العرب، أي بمعنى قرآني أضيق من المعنى اللغوي، ومثال ذلك كلمة "النفاق".

٣. وقد يستخدم القرآن بعض الكلمات بمعان لم يكن يستخدمها العرب، أي بمعنى قرآني أوسع من المعنى اللغوي وذلك مثل كلمة "إيمان"[2].

وهذا قول شاذٌّ في الاستعمال القرآني لم يُعرف من قبل، ذلك أن علماء أصول الفقه إنما اختلفوا في مسألة الاستعمال القرآني الخاص بنوعيه (الحقيقة الشرعية والحقيقة الدينية) هل هو واقع في القرآن الكريم أم لا:

فقد ذهبت المعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء إلى أن الأسماء لغوية ودينية وشرعية: أما اللغوية فظاهرة، وأما الدينية فما نقلته الشريعة إلى أصل الدين كلفظ الإيمان والكفر والفسق، وأما الشرعية فكالصلاة والصوم والحج والزكاة، وقالوا نقل الشارع هذه الألفاظ من الصلاة والصيام وغيرهما من مسمياتها اللغوية، وابتدأ وضعها لهذه المعاني فليست حقائق لغوية ولا مجازات عنها.

وأنكر القاضي أبو بكر الباقلاني هذا الرأي مطلقا، وزعم أن لفظ الصلاة والصوم وغيرهما في الشرع مستعملٌ في المعنى اللغوي وهو الدعاء والإمساك،

---

(١) المويل، محمد كمال، المصطلحات القرآنية: ما اتفق لفظه وتناقض معناه، دمشق: مؤسسة علوم القرآن بالاشتراك مع دار منار، ط١، ١٩٩٨، ص ١١ - ١٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢.

لكن الشارع شرط في الاعتداد بهما أمورا أخر نحو الركوع والسجود والكف عن الجماع والنية، فهو منصرف بوضع الشرط لا بتغير الوضع وشدَّد النكير على مخالفيه. وذهب إمام الحرمين والغزالي وغيرهما إلى التفصيل فأثبتوا من المنقولات الشرعية ما كان مجازا لغويا كما في الحقائق العرفية دون ما ليس كذلك بل كان منقولا عنها بالكليّة[1].

لقد اقتصر الخلاف بين العلماء في قضية الاستعمال القرآني على ما كان من الألفاظ منقولا عن معناه الأصلي، هل يصح القول بأنها شرعية أو دينية أم لا؟ ولكن أحدا لم يقل بأن كل ألفاظ القرآن شرعية أو دينية (أي اصطلاحية بمفهوم الباحث المعاصر) مع مطابقة كثير منها للمعاني اللغوية، إذ ما معنى كون اللفظ اصطلاحيا مع اتفاقه مع المعنى اللغوي الأصلي، أم أن (الاصطلاح) هنا يفقد معناه المعهود عند أهل اللغة، ويصبح هو الاستعمال ذاته، إذ بناء على هذا الرأي الجديد يصبح الاستعمال بمجرده اصطلاحا وهذا خلط جليٌّ بين المفاهيم.

هكذا يغدو - عند المويل - كل ما في القرآن من مفردات مصطلحات، أفعالا كانت أم أسماء، تكررت أو لم تتكرر. و"سياق المصطلح هو الذي يحدد معناه أي من خلال قراءة الآية وقراءة ما قبل المصطلح وما بعد المصطلح يتحدد معناه"[2]، وهذا لا يعني أن المصطلح القرآني ذو معنى واحد فقط، فقد يفرض السياق أن نتعامل مع المصطلح بنحو من المرونة باعتباره متعدد المعنى ومحتملا لوجوه فيه[3].

---

(١) السبكي، علي بن عبد الكافي، الإبهاج شرح المنهاج، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٥، ١/ ٢٧٧؛ الغزالي، أبو حامد، المستصفى، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٤، ١/١٨٢.

(٢) المويل، محمد كمال، المصطلحات القرآنية، ص١٥.

(٣) المصدر نفسه، ص١٦.

وأغرب ما في هذا الكلام أنه لا يفرق بين الاسم والفعل والحرف في مسألة الاصطلاح أو النقل اللغوي، فيجعلها جميعا محلا لهذا النقل والاصطلاح! ذلك أن الفعل تابع في أصله للاسم، لأن الفعل صيغة تدل على من الفاعل فالمصدر إن كان شرعيا كالصلاة كان الفعل أيضا كذلك كصلّى، وإن كان لغويا كان مثله، فكون الفعل شرعيا أمر حصل بالعرض لا بالأصالة. وعليه فما وجِد من الفعل ذا استعمال قرآني خاص فهو بالتبع للاسم لا بالأصالة[1]. أما الحرف فلم يوجد لا بطريق الأصالة ولا بطريق التبعية، وهو في حقيقته مساو للفعل، ذلك أن نقل متعلَّق معاني الحروف من المعاني اللغوية إلى المعاني الشرعية مستلزِمٌ لنقلها أيضا فلا فرق في ذلك بين الفعل والحرف[2].

وأبعد من هذه الأقوال كلها إغراقا في التأكيد على اصطلاحية ألفاظ القرآن ما ذهب إليه أبو القاسم حاج حمد[3] من ضرورة "معالجة النص القرآني عبر ضوابط الاستخدام الإلهي للمفردة وهو استخدام مميز يرقى بالمفردة إلى مستوى المصطلح"[4]، "فتتحول المفردات من مجرد كلام إلى (مصطلحات دقيقة) بحيث لا تعطي المفردة أكثر من معنًى واحدٍ محددٍ حيثما استخدمت في الكتاب، وكيفما اختلف سياق توظيفها، ودون ذلك تصبح مفردات الكتاب عرضة لتضارب المعاني

(١) انظر: السبكي، على بن عبد الكافي، الإبهاج، ١/٢٨٨.

(٢) المصدر السابق، ١/٢٨٨.

(٣) الأطروحة التي تستند إليها أفكار أبو القاسم حاج حمد حول دراسة القرآن تقوم على أن ثمة عالمية إسلامية ثانية قادمة مركزها القرآن، وتستلزم إعادة قراءة للقرآن الكريم على ضوء معطيات الفكر الحديث، يتم النظر إلى القرآن نظرة منهجية بالدرجة الأولى ترقى من متفرقاته إلى كليته ومن أجزائه إلى وحدته، ومن سطحه إلى مكنونه. فإذا كان إعجاز القرآن بالنسبة للعرب الأوائل في المبنى اللساني، فإن حجته بالنسبة لأهل الحضارات الحديثة هو في المعنى المنهجي. انظر: حاج حمد، محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية، ١/ ٢٤٥.

(٤) حاج حمد، محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، بيروت: دار ابن حزم، ط٢، ١٩٩٦، ١/ ٥٦.

واختلاف التأويلات والتفسيرات"[1].

ذلك أن القرآن برأيه قد "ارتقى بكمالات التميز والتفرد بخصائص الكلمات، فما من كلمة إلا ولها معناها المحدد الذي لا يحتمل ـ كنفسية العربي تماما[2] ـ أي تماثل أو تطابق مع كلمة أخرى"[3]. لهذا فإن التحليل الدقيق للقرآن يتطلب (قاموسا قرآنيا) جديدا يعتمد في فكرته على تحديد معاني المفردات كما يحددها القرآن نفسه، وكما يستخدمها.. فهناك فارق دقيق بين شاعرية العرب اللغوية مع تفردها اللساني ودقة التوظيف القرآني لهذه اللغة[4].

وهذه النظرة من حاج حمد إلى لغة القرآن ودلالات الألفاظ بما فيها من نفي للمشترك والمترادف، ومحاولة إضفاء معنى واحد دقيق لكل مفردة قرآنية، ليست إلا محاولة غريبة لجعل لغة القرآن تبدو كلغة "مثالية" متميزة عن اللغة العادية أو الطبيعية، نظرا للفارق بين الاستخدام الإلهي للغة والاستخدام البشري لها"[5].

والواقع أن حاج حمد إنما يتابع في نظريته هذه ما دعت إليه قبلا "الوضعية المنطقية" ممثلة في (جماعة فيينا)، حينما حاول أتباع هذه المدرسة الفكرية الوصول إلى لغة مثالية يُحدَد فيها معنى واحد مضبوط لكل كلمة من كلماتها، ولكنهم فشلوا في تحقيق بغيتهم هذه. أما حاج حمد فيبدو أنه لم ييأس بعد، فهو

---

(١) المصدر نفسه، ٥٦/١.

(٢) ولا ندري كيف خلص حاج حمد إلى هذا التحليل النفسي، بل لا ندري كيف يفهم عدم توافق أشعار العربي ومعظم كلامه مع نفسيته حيث تعددت معاني ألفاظها واختلفت على نحو ظاهر! ألم يكن أولى أن تنعكس نفسية العربي في كلامه قبل انعكاسها في القرآن، الذي جاء على قوانينهم وما يفهمونه كما يقول علماء القرآن وكما يؤكّد حاج حمد نفسه!

(٣) المصدر نفسه، ٥٦/١.

(٤) المصدر نفسه، ٥٧/١.

(٥) المصدر السابق ١٦٩/١. وهذا مخالف لما عليه جمهور الأصوليين من أن القرآن الكريم إنما جاء على قوانين اللسان العربي ودلالاته.

يقرر أن "هذا الفشل لا ينسحب على لغة القرآن إذ أنها لغة إلّهية التركيب"[(١)].

ب. **الدراسة التاريخية للدلالة: (المعجم التاريخي)**: لقد سيطرت على أصحاب المنهج الأدبي[(٢)] في التفسير فكرة مفادها ضرورة فهم المفردات القرآنية على المعاني التي كانت وقت نزولها عن طريق رصد دلالاتها زمن نزول الوحي، ذلك أن الكلمات لها تاريخ طويل، وتُستعمل استعمالات مختلفة وينبغي عدم خلط استعمالات متأخرة بأخرى متقدمة، ذلك أن دلالة الألفاظ تختلف وتتفاوت مع تقدم الزمان واختلاف الأجيال وتوالي العصور، وهذا القانون التاريخي يسري على اللغة العربية كما يسري على غيرها.. وعليه يقرر أمين الخولي أن من الخطأ البين أن يعمد متأدب إلى فهم ألفاظ هذا النص القرآني الأدبي الجليل، فهما لا يقوم على تقدير تام لهذا التدرج والتغير الذي مسَّ حياة الألفاظ ودلالاتها[(٣)]. لهذا فإننا في "فهم دلالات الألفاظ نقدِّر أن العربية هي لغة القرآن فنلتمس الدلالة اللغوية الأصلية التي تعطينا حسَّ العربية للمادة في مختلف استعمالاتها الحسية والمجازية"[(٤)].

---

(١) المصدر نفسه، ١/١٦٩.

(٢) لقد تعرض المنهج الأدبي في تفسير القرآن عموما وفي درس للفظ القرآني بوجه خاص إلى مراجعات كثيرة من داخل المدرسة الأدبية ومن خارجها. وليس من غرضنا في هذا البحث مناقشة المنهج الأدبي في التفسير، وإنما يهمنا أن نركز على المسائل المتصلة بمنهج دراسة الألفاظ القرآنية عند المفسر الموضوعي، وليس تعرضنا للمنهج الأدبي في التفسير إلا لاقتران المنهج الموضوعي لديه مع المنهج الأدبي في منظومة واحدة.. ربما تبدو في كثير من الأحيان متلازمة، مع أننا لاحظنا أن رواد هذه المدرسة قد فصلوا بين هذين الجانبين من الناحية التنظيرية كما كان الحال كذلك في كثير من نصوصهم من الناحية العملية أيضا، فكثير من كتاباتهم لم تلتزم المنهج الموضوعي، كما أن كثيرا من المفسرين الموضوعيين لم يلتزموا المنهج الأدبي في التفسير.

(٣) الخولي، أمين، الأعمال المختارة، ص٤٣.

(٤) عبد الرحمن، عائشة، التفسير البياني، ١/١١.

ولقد كان الأدبيون مدركون لصعوبة المهمة التي تحيط بهذا الشرط المنهجي الصارم إذا لا توجد في العربية معاجم تاريخية للألفاظ تسعف في معرفة تاريخ ظهور الدلالات المختلفة للفظ وفهم تطور دلالة الألفاظ ، لهذا فإن كل ما يقوم به المفسر هو عمل مؤقت وقاصر في الكشف عن دلالة الألفاظ إلى أن يتكون لدينا قاموس اشتقاقي تتدرج فيه الألفاظ وتتمايز فيه المعاني اللغوية على ترتيبها عن المعاني الاصطلاحية على ظهورها ، وذلك يتم من خلال المنهج التالي:

أ. النظر في المادة اللغوية للفظ الذي يُراد تفسيره وتنحية المعاني اللغوية عن غيرها.

ب. النظر في تدرج المعاني اللغوية للمادة نظرة تُرتِّبها على الظن الغالب وتقديم الأسبق على السابق.

ج. ترجيح معنى لغوي للكلمة هو المعروف حين سمعتها العرب في آي الكتاب[1].

ولا يخفى تأثر أمين الخولي بما قاله محمد عبده في مقدمة تفسير المنار وهو أن"المرتبة العليا في التفسير لا تتم إلا بأمور: أحدها فهم حقائق الألفاظ المفردة التي أوردها القرآن بحيث يحقق المفسر ذلك من استعمالات اللغة غير مكتفٍ بقول فلان وفهم فلان، فإن كثيرا من الألفاظ كانت تستعمل في زمن التنزيل لمعان ثم غلبت على غيرها بعد ذلك بزمن قريب أو بعيد. من ذلك لفظ التأويل: اشتهر بمعنى التفسير مطلقا أو على وجه مخصوص، ولكنه جاء في القرآن بمعان أخرى كقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٣] من هذا التأويل!

فيجب على من يريد الفهم الصحيح أن يتتبع الاصطلاحات التي حدثت

(١) الخولي، أمين، الأعمال المختارة، ص٤٤.

في الملة، ليفرق بينها وبين ما ورد في الكتاب فكثيرا ما يفسر المفسرون كلمات القرآن بالاصطلاحات التي حدثت في الملة بعد القرون الثلاثة الأولى. فعلى المدقق أن يفسر القرآن بحسب المعاني التي كانت مستعملة في عصر نزوله، والأحسن أن يفهم اللفظ من القرآن نفسه بأن يجمع ما تكرر منه في مواضع منه وينظر فيه فربما استعمل بمعان مختلفة كلفظ الهداية وغيره، ويحقق كيف يتفق معناه مع جملة معنى الآية ليعرف المعنى المطلوب من بين معانيه، وقد قالوا: إن القرآن يفسر بعضه ببعض، وإن أفضل قرينة تقوم على حقيقة معنى اللفظ موافقته لما سبق له من القول، واتفاقه مع جملة المعنى وائتلافه مع القصد الذي جاء له الكتاب بجملته"[1].

ومن الذين دعوا إلى دراسة الكلمات القرآنية حسب معانيها زمن نزول القرآن: محمد أركون، فقد دعا إلى القراءة "التزامنية"[2]، "أي ربط كل كلمة بالمعنى التي كانت تتخذه في القرن السابع الميلادي، وفي شبه الجزيرة العربية أثناء ظهور محمد"[3]. وقد اعترف أركون نفسه بصعوبة هذه العملية، لما تتطلبه من الغوص عميقا في الزمن إلى الوراء، كما تتطلب منا أن ننسى أنفسنا حاليا والمعاني التي نعطيها لكلمات مثل: إيمان، كفر، شرك، جنة، نار.. الخ.

ولا بد من ملاحظة اختلاف المنطلقات والأسس الفكرية والمعرفية التي ينطلق منها أركون عنها عند من ذكرنا سابقا (عبده، الخولي..)، فهو لا يرى في النص القرآني إلا مدونة تاريخية ينبغي إخضاعها للنقد والتحليل الفيلولوجي، شأنه في ذلك شأن أي نص تاريخي آخر نبحث في مدى صحته وثبوته، وهذا

---

(١) رضا، رشيد، تفسير المنار، ١/٢٢.

(٢) أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، لندن/بيروت: دار الساقي، ط١، ١٩٩٩، ص٤٣.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٣.

النوع من الدرس يفرض بطبيعته ربط النص معانٍ وألفاظاً بالسياق التاريخي والاجتماعي الذي جاء فيه. بعبارة أخرى: إنها دراسة تقوم على نزع القداسة عن النص القرآني[(١)].

وهذا ما يتضح في الدراسة التي قدمتها باحثة فرنسية (تونسية الأصل) هي جاكلين الشابي في كتابها: [رب القبائل: إسلام محمد][(٢)] تطبيقا لفكرة أركون السابقة. فقد درست جاكلين مفردات القرآن وربطتها بظروف عصرها للتوصل إلى "تاريخية القرآن أو دمجه داخل الدراسة التاريخية"[(٣)]. وقد مزجت تحليلاتها بين الحفر "الأركيولوجي" عن معاني الكلمات والتحري العرفي اللغوي، واعتمدت ربط الكلمات القرآنية (أو إعادة ربطها) بالسياق البيئي والاجتماعي والثقافي والسياسي لتلك الفترة (أي للجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي)[(٤)].

ولكن هذا الشرط المنهجي تعترضه مشكلات عديدة، من حيث ضرورته

---

(١) ولعل في ذلك ما يظهر لنا أن الأداة المنهجية الواحدة قد تكون أداة حيادية، ولكن العبرة بطريقة استخدامها وتوظيفها، وذلك متوقف على مستخدمها الذي قد ينحرف بها عن مقاصدها لمآرب وغايات خاصة، كما هو الحال عند أركون مثلا.

(٢) J. Chabbi: Le Seigneurdes tribus: L' Islam de Mohamed, Paris, Noesis,) ١٩٩٧]

(٣) المصدر نفسه، ص٥٠.

(٤) لم تكتف الباحثة بتطبيق هذه المنهجية الجديدة في دراسة النص القرآني وإنما وسَّعتها لكي تشمل كل المصادر الإملامية المستخدمة في الدراسة "أي كتب التاريخ العربي الإسلامي وكتب الحديث النبوي، وكتب السيرة النبوية أو سير الصحابة، وضمن هذا المنظور، لم تعد الباحثة تستخدم التفاسير الكلاسيكية الكبرى كمرجعيات عليا ذات مصداقية من أجل إضاءة المضامين المعنوية للمفردات القرآنية كما فعل الاستشراق الكلاسيكي ولا يزال يفعل، بل أصبحت تتعامل مع التفاسير بصفتها نصوصا تدرس لذاتها وبذاتها أي نصوصا مرتبطة بالسياقات التاريخية المتغيرة لإنتاجها واستقبالها ثم إعادة إنتاجها أو تكرارها. أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٥٢ ـ ٥٤.

ولزومه للتفسير عامة وللتفسير الموضوعي خاصة، ومن حيث إمكانية تحقيقه والقيام به، ومن حيث قيمة ما يصدر عنه من نتائج.

أولا: إمكانية إنشاء معجم تاريخي للألفاظ:

لقد اعترف أمين الخولي نفسه بالمشكلة التي تعترض هذا الشرط المنهجي، وهي افتقاد العربية إلى معاجم تاريخية للألفاظ تحدد الأطوار المختلفة لمعانيها وتدرج دلالاتها، ولكنه مع ذلك ظل مطالبا المفسر بالسعي لتطوير هذا المعجم التاريخي مهما تأخر ذلك أو صعب[1]. إذ لا يجوز أن يفهم القرآن وفق معاني أو اصطلاحات نشأت وتطورت بعد عصر نزول القرآن.

ولكن إذا كان هذا المعجم التاريخي مفقودا، بل وعسير التحصيل والإدراك، فهل يصح تعليق فهم النص القرآني عليه؟ ألا يعني ذلك توقف فهم مراد الله عز وجل من كلامه من الناحية العملية ريثما يتم لنا هذا المعجم التاريخي! فيصبح بذلك كل ما سنقوم به دونه عملا مبدئيا نجتهد فيه إدراك المعاني الأصلية للمفردات. وهو وما سيؤدي إلى تعطيل النص القرآني نفسه؛ وما وضعوه من وسائل وقواعد تعين المفسر على كشف المعنى الأصلي للكلمة كلها قابل للمناقشة ولا تقوى على النقد.

الأصل الحسي للألفاظ: لم يعدم الناظرون في الأصل الدلالي للألفاظ وسائل تعينهم على الكشف عنه، فمن ذلك الاستدلال بالأصل الحسي للفظ على أصل دلالته اللغوية، باعتبار أنه ما يمكن أن يستخدم فيه اللفظ في لغة ما عندما تكون في مرحلة نشأتها وتكونها.

لهذا نجد أن أصحاب المنهج الأدبي اعتمدوا في سعيهم لبناء المعجم

---

(١) الخولي، أمين، الأعمال المختارة، ص ٤٣.

التاريخي لألفاظ القرآن على فكرة الأصل الحسي للغة، إذ اعتبروا أن المعاني الحسية تشكل المرحلة الأولى في تشكل دلالة الألفاظ وهذه الدلالة الحسية تبقى حاكمة ومؤثرة على مختلف الدلالات التي تنشأ وتتطور مع الزمن وتحتفظ بصلتها بها.. فللألفاظ حياة وتاريخ مثل سائر الكائنات ومع أن مدلولات الألفاظ تبدأ بسيطة وساذجة ثم تتطور مع تطور الحياة، إلا أنها كما يقول محمد شكري عياد: "راجعة إلى الأصل الأول محتفظة بإشارة منه عظُمت أو قلَّت"[1] ومن هنا وجب الكشف عنها وبيانها.

ففي تفسيرها لكلمة "العصر" ذكرت عائشة عبد الرحمن المعاني الحسية للعصر: فهو عصر العنب، ومنه المعصر وهي آلة العصر، والمعصرة مكانه، والعواصر ثلاثة أحجار كانوا يعصرون بها، ومن هذه الدلالة اللغوية الحسية "سمي الدهر عصرا بملحظٍ من استخلاصه عصارة الإنسان بالضغط والتجربة والمعاناة"[2].

وكذلك أيضا في تفسير فقوله تعالى ﴿فَسَتُبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ﴾ [القلم: ٥]: قالت: إن أصل الاستعمال اللغوي في العصر هو للعين الباصرة ومنه في القرآن آيات مثل: ﴿وَمَآ أَمْرُ ٱلسَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ ٱلْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾ [النحل: ٧٧] وغيرها "ثم قيل للإدراك الثاقب بصرٌ بملحظٍ من قوة التحقيق ونفاذ النظر"[3]، وكذلك الأمر في بيانها للفظ "الفجر" و"التجلي" والغاشية" وغيرها. وعلى هذا النهج سار محمد شكري عياد في "يوم الدين والحساب" فأصل كلمة "الوزر" الحسي هو الحمل الثقيل، وهي تفيد معنى الثقل، واستعملت المادة في الجبل المنيع وفي الحرب بمعنى أثقالها، ثم تمحضت للدلالة المعنوية فأصبحت تعني الذنوب والآثام"[4].

(١) عياد، يوم الدين والحساب، ص ٢٥؟؟

(٢) عبد الرحمن، عائشة، التفسير البياني، ٧٥/٢.

(٣) المصدر نفسه، ٥١/٢ ـ ٥٢.

(٤) عياد، يوم الدين والحساب، ص ٦٨.

ولكن اعتماد هذه الأداة المنهجية وسيلة للكشف عن أصول الدلالة اللغوية لم يسلم من النقد، وذلك لعدة أسباب:

١. إن معنى الكلمة مهما يكن حسيا ومتعارفا فهو قابل للتوسع بالاعتماد على السياق، وهو ما يفسر وجود الاختلاف حتى في الكلمات الحسية المألوفة[١]، من ذلك مثلا كلمة "الضحى":

فالضحى هو وقت انبساط الشمس وظهور سلطانها وهذا هو المعنى المتعارف ولكن بعض المفسرين ذهبوا إلى أن المراد بالضحى ههنا هو النهار كله "اعتمادا منهم على فهمهم الشخصي دون الارتباط باللغة من حيث هي عناصر ثابتة، وكذا أيضا كلمة "سجا" نجد فيها تعددا واختلافا فهي بمعنى أقبل وجاء أو ذهب أو استوى واستقر وسكن" ويقال: أنها تعني أظلم وركد أو اشتد ظلامه..

وهذا يعني أن الكلمات في معانيها ليس لها سُورٌ يحيط بها بدقة، يعني أنه لا يمكن أن تدَّعي في يُسرٍ أن كلمة من الكلمات تحتوي على مقدار ثابت من المعنى هو المعنى الحسي[٢]. إذ يصعب أن نتصور أن الكلمة تتكون من أصول وفروع، وأن هذه الفروع ليست إلا امتدادات للأصول الأولى "فهذه الفكرة ربما تكون خاطئة، وربما يصعب تلخيص أسرة الكلمة في ناحية أو كيفية معينة، بل ربما كان الأصح **أن المعنى في كل استعمال يتجدد تجددا كليا**"[٣].

٢. ربما ينطوي القول بالأصل الحسي للكلمات على خطأ في تصور موقف الإنسان ونوع معرفته لنفسه وللأشياء الخارجية، ذلك أننا نتصور بأن الإنسان طورا يعبر عن إدراكه "الخلاق" ويضفي من عواطفه وأفكاره على الأشياء، وطورا يصبغ الأشياء بصبغته، وطورا يراها عارية من هذه الصبغة، وهذا الطور الثاني

---

(١) ناصف، مصطفى، نظرية المعنى، ص ١٧٥ - ١٧٦.

(٢) المصدر السابق، ص ١٧٦.

(٣) المصدر نفسه، ص١٧٨.

افتراض لا وجود له، فكل شيء يصطبغ بصبغة الإنسان وكل شيء بهذا المعنى إنساني لا محالة"[١].

وتحقيق هذه المسألة يتطلب النظر في عدد من القضايا النظرية التي أثارها اللغويون وعلماء الأصول: وهي قضية الوضع والاستعمال، ومشكلة التوقيف أو الاصطلاح في اللغة، ثم مشكلة الحقيقة والمجاز؛ فالانتقادات السابقة - مثلا - تستند في واقع الأمر إلى القول بالأصل التوقيفي للغة، وبالوضع المشترك للألفاظ، وبالتماهي بين الحقيقة والمجاز.

وهذه قضايا متشعبة واسعة طال فيها النقاش والجدل عند علماء اللغة والأصوليين وغيرهم على مدى قرون طويلة، والخوض فيها في سياق هذه الدراسة خروج عن مقاصدها.

ولكن لكي نضع المشكلة في حدودها الحقيقية، نقول: بأن الذين توسّلوا بالأصل الحسي للألفاظ لم يبتعدوا كثيرا عن ما قاله جمهور الاشتقاقيين من اللغويين من وجود مشترك معنوي رابط بين مختلف استخدامات الكلمة حسيةٍ أو مجازية. ولم يقل الأدبيون أبداً أن المقدار المشترك من المعنى هو المعنى الحسي - كما تصور ناصف - بل رأوا هذا المعنى الحسي كاشفا عن المعنى المشترك ودالا عليه فقط، واستعانوا به نظرا لكونه أوضح استخدامات الكلمة وأقربها للأذهان[٢].

وأما القول الذي بنى عليه ناصف نقده وهو أن "المعنى في كل استعمال يتجدد تجددا كليا" فغير دقيق، بل مخالف لقول جمهور الاشتقاقيين، والتصريفيين أيضا من علماء اللغة. ذلك أن الاشتقاقيين من علماء اللغة قرروا أن الجذر اللغوي حامل للدلالة والمعنى، على الرغم من عدم انتمائه إلى بناء معين وخلوه من

---

(١) المصدر نفسه، ص١٨٥.

(٢) لقد بالغ البعض في تصوير مقولات المنهج الأدبي وتطبيقاته، بل لقد بنوا على هذه لتطبيقات مقولات نظرية قد لا يكون الأدبيون أنفسهم براضين عنها.

الحركات التي هي جزء لا يتجزأ من الدلالة على المعنى[1]. فهو المعنى المتصرِّف في جميع المعاني المتصرِّفة فيه، فتكون دائرة الاشتقاق محتوية على معنيين: معنى هو معنى الجذر الذي يتوزع على كل الفروع، ومعنى هو المعنى الخاص بكل بنية على حدة وهو يتحقق بمجموعة من المقولات الاشتقاقية والتصريفية[2].

أما عند التصريفيين فالجذر ليس له دلالة، والدلالة المشتركة بين مشتقاته متأتية من المشتقات لا من الجذر، وهو رأي تبنته بعض الدراسات العربية والاستشراقية الحديثة، إذ يوصف الجذر عامة في دراسات المستشرقين بأنه مجرد تجريد أو رموز حرفية غير وظيفية. ولكن إذا كان الجذر حسب هذا التصور لا وجود له دلاليا، وهو لا يحمل هذا المعنى المجرد المطلق قبل حدوث الحدث وصوغه، فكيف لنا أن نفسر حينئذ أن الضارب هو الذي يقوم بحدث الضرب وأن المضروب هو من وقع عليه الحدث، والضرب تحقيق لحدث الضرب من المحدِث في الزمن الحاضر[3].

إن التصور الذي يطرحه ناصف عن تجدد دلالة الألفاظ ومعناها سيصطدم لا بد مع رأي جمهور اللغويين اشتقاقيين وتصريفيين، فإذا كانت الاشتقاقات المختلفة للفظ تشترك فيما بينها في جزء من دلالتها، مهما كان مصدرها الجذر أو الصيغ الاشتقاقية، فكيف يمكن القول بأن الاستخدامات المختلفة للفظ معين يمكن أن تتجافى وتتباعد فتفقد أي صلة دلالية بالاستخدامات الأخرى للفظ نفسه.

بل إننا نجد أن بعض علماء القرآن قد ذهب إلى نقض هذا القول بالكليَّة فيما يخص النص القرآني بالذات، فقد كتب الحكيم الترمذي كتابه "تحصيل

---

(١) دحماني، زكية السائح، دلالة الجذر على المعنى في نظر اللغويين القدامى، من: مقدمة لنظرية المعجم، تحرير: إبراهيم بن مراد، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، د.ت. ص ١١٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

نظائر القرآن" للرد على من يرى أن الألفاظ في القرآن تستعمل على وجوه كثيرة متباينة، ذلك أن تلك المعاني والوجوه المتعددة في الظاهر إنما مردها - حسب رأي الترمذي - إلى أصل واحد تنشعب عنه وترد إليه، وعمد إلى إحدى وثمانين كلمة قرآنية ليطبق عليها نظريته، معتمدا منهج التحليل اللغوي المستشهد بالقرآن، فيبدأ بتوضيح اشتقاق الكلمة وأصلها ثم يشرع ببيان استعمالاتها في القرآن، ووجه صلتها بأصلها الأول[1].

فكلمة الهدى مثلا قد جاءت في القرآن على ثمانية عشر وجها، ولكن "الحاصل من هذه الكلمة كلمة واحدة فقط، وذلك أن الهدى هو الميل، ويقال في اللغة: رأيت فلانا يتهادى في مشيته أي يتمايل، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّا هُدْنَآ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٥٦] أي ملنا إليك، ومنه سميت الهدية هدية، لأنها تميل بالقلب إلى مهديها، وإن القلب أمير على الجوارح، فإذا هداه الله لنوره أي أماله لنوره اهتدى، أي استمال وقد قال في تنزيله: ﴿يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ [النور: ٣٥]"[2] وذكر الوجوه الثمانية عشر، ثم قال في نهايتها: "فمرجع هذه الأشياء التي صُيِّرت وجوها ذات شُعَب إلى كلمة واحدة، لأن الهدى هو ميل القلب إلى الله بذلك النور الذي أشرق به الصدر، فانشرح وانفسح، وهو قوله ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾ [الزمر: ٢٢]"[3].

ثانيا: فكرة الأصل الدلالي وتطور الدلالة:

لقد اعتمد كثير من المفسرين المعاصرين على القول بضرورة الرجوع إلى ما كان يفهم من ألفاظ القرآن وقت نزوله في عصر الرسالة، في محاولة للخلوص

---

(١) الترمذي، الحكيم، تحصيل نظائر القرآن، تحقيق حسني نصر زيدان، ط١، ١٩٧٠، ص ١٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٤.

من الفهوم التي دخلت إلى القرآن وكانت نتاج عصور متأخرة، أو تيارات فكرية خاصة أو ظروف تاريخية معينة.

فإلى أي مدى يمكن القول حقا بأن الاصطلاحات الحادثة في الملة ـ حسب تعبير محمد عبده ـ قد تغلغلت في كتب التفسير، وأثرت في فهم القرآن وإدراك دلالات ألفاظه؟

ثم ما جدوى النظر في دلالات الألفاظ كما كانت عليه في عهد التنزيل في الحيلولة دون الخضوع للتأثيرات الفكرية والتاريخية في فهم القرآن الكريم؟

ثم ما مدى إمكانية الكشف عن هذا الأصل الدلالي، والإحاطة بمعاني الكلمات كما كانت في زمن الرسول ﷺ وصحابته، وفرزها وتمييزها عن المعاني التي طرأت وتطورت بعد ذلك؟[1].

١. ذلك أن هذا الشرط قد "يبدو بسيطا ولكنه في حقيقة الأمر يعنى أن نبحث عن كل شؤون العقل العربي وقت بزوغ الإسلام ونموه وتطور حياته"[2].

٢. ثم إن القرآن الكريم خالق لمعناه، وليس انعكاسا للعقل العربي أو الظروف التاريخية المحدودة، أي أن مدلول الكلمات وقت نزول القرآن لم يعد مفتاحا صالحا لشيء جوهري[3].

٣. ثم إن تاريخ التفسير يشهد على أن المفسرين لم يقفوا مطلقا عند هذا الحد، فقد كان كل مفسر يروض ثقافته وتصوره للمعنى في حرية، ويستخلص من العبارات القرآنية في ضوء ذلك كله ما يراه مناسبا ولو كان

---

(١) إن هذه كلها إشكالات تطرح نفسها على البحث الدلالي في القرآن الكريم، وهي عموما لا تتصل بخصوص التفسير الموضوعي ومنهجه، ولكنها إشكالات تطرح نفسها على العمل التفسيري عموما، وتستدعي دراسات مفصلة مستقلة.

(٢) ناصف، مصطفى، نظرية المعنى، ص ١٨٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

المفسرون يقفون عند حدود، أية حدود[1]،لما استفاض تفسير القرآن، ولما أخذ الكثيرون بمبدأ وجوه القرآن، ولما حرص معظم المؤلفين على أن يعطونا إلى جانب آرائهم آراء غيرهم[2].

وعليه فإن هذا المبدأ يضع حدا لتجدد معاني القرآن ونموها الذي لا ينكر، ذلك أننا لا نستطيع أن نذهب في الفروض أو التأويلات إلى غير نهاية دون التحرك في قيود معلومة هي ما يدعى الحسَّ اللغوي للكلمات، ودلالة الألفاظ في عصر الرسالة[3].

ج. **استقراء الاستعمال القرآني**: لم يكن كل ما ذكر من قضايا الدلالة إلا بداية ومقدمة للبحث الدلالي في النص القرآني، الذي يعتمد أساسا على المنهج الاستقرائي وسيلة للكشف عن الاستعمال القرآني للألفاظ سواء أكان هذا الاستعمال لغويا أو شرعيا خاصا. ولعل اعتماد هذا الدرس الدلالي على الاستقراء من جهة، وعلى التقيد بحدود النص القرآني في الكشف عن المعنى في نهاية المطاف من جهة أخرى هو ما يجعل هذا الدرس وثيق الصلة بالتفسير الموضوعي، الذي يعتمد الاستقراء والنظر الكلي ضمن مجال خاص هو القرآن الكريم.

بعد الفراغ من تحديد معاني الألفاظ ودلالاتها في اللغة ينتقل المفسر إلى دراسة الاستعمال القرآني لهذه الألفاظ بحثا عن الدلالات المختلفة التي استخدمت فيها: هل كانت واحدة مفردة أم تعددت وتنوعت.. ثم يحدد المعنى المقصود في آية ما بحسب موقع اللفظ أو الكلمة من الكلام[4].

---

(١) المصدر نفسه، ص١٨٣.

(٢) لا يمكن القول بأن التفسير لم يكن له حدود تضبطه كما يذهب ناصف.. فهذا تجاهل لعدد هائل من علوم القرآن الناظمة لعمل المفسر إن لم تكن مقيِّدةً حرية التأويل وتعدّديته.

(٣) ناصف، مصطفى، نظرية المعنى، ص ١٨٣؛ شريف، محمد إبراهيم، اتجاهات التجديد، ٥٢٨.

(٤) الخولي، أمين، الأعمال المختارة، ص ٤٤.

أي أن النظر في المعنى الاستعمالي للفظ قرآني ما يقوم على الخطوات الآتية:
أ. تتبع وروده في القرآن.
ب. النظر في معانيه واحدة هي أم متعددة.
ج. اختيار معنى مناسب لموضعه من الآية التي جاء فيها[1].

يعود اهتمام علماء القرآن بدراسة الاستعمال القرآني الخاص للألفاظ إلى عصور النشأة الأولى للتفسير، فقد نشأ علم خاص عُني بالاستعمال القرآني للألفاظ ولاسيما متعدد الدلالة منها هو علم "الوجوه والنظائر". كان أول من كتب فيه مقاتل بن سليمان البلخي (١٥٠هـ) في النصف الأول من القرن الهجري الثاني، وتابعه في ذلك علماء كثر عبر العصور، منهم ابن الجوزي (٥٩٧هـ)[2]، والدامغاني (٤٧٨هـ)[3]، والحكيم الترمذي (٣٢٠هـ)[4] وآخرون. ولكن فكرة "الوجوه" نفسها قد تكون أقدم من ذلك، فقد روي عن علي بن أبي طالب أنه عندما أرسل إلى الخوارج فقال: "إذهب إليهم فخاصمهم ولا تحاجَّهم بالقرآن فإنه حمّال ذو وجوه، ولكن خاصمهم بالسنة"[5]. وقد نقل الزركشي وتبعه السيوطي وعبد الله شحاته أن مقاتلا قد ذكر في صدر كتابه حديثا مرفوعا وهو: "لا يكون الرجل فقيها كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوها كثيرة"[6].

---

(١) المصدر نفسه، ص٤٤.

(٢) له: نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، طبع بتحقيق محمد عبد الكريم كاظم الراضي، بيروت: ١٩٨٤.

(٣) وله: الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز.

(٤) وله: تحصيل نظائر القرآن.

(٥) ذكر السيوطي في مفتاح الجنة أن ابن سعد خرج هذا الحديث في طبقاته من طريق عكرمة عن ابن عباس بنحو هذا اللفظ.

(٦) ذكر السيوطي أن هذا الحديث أخرجه ابن سعد وغيره عن أبي الدرداء موقوفا بلفظ (لا يفقه الرجل كل الفقه)، وعزاه كما عزاه إلى ابن عساكر في تاريخه عن أبي الدرداء موقوفا، وقد أخرجه أيضا ابن أبي شيبة في مصنفه ١٤٢/٦. ولم أجده في صدر كتاب مقاتل كما نقل عنه.

والوجوه والنظائر كما يعرِّفها ابن الجوزي هي "أن تكون الكلمة الواحدة ذكرت في مواضع من القرآن على لفظ واحد وحركة واحدة وأريد بكل مكان معنى غير الآخر هو الوجوه، فالنظائر اسم للألفاظ والوجوه اسم للمعاني فهذا الأصل في وضع كتب الوجوه والنظائر". ولكن الزركشي نقل تضعيف العلماء لهذا القول "لأنه لو كان كذلك لكان الجمع في الألفاظ المشتركة، وهم يذكرون في تلك الكتب اللفظ الذي معناه واحد في مواضع كثيرة، فيجعلون الوجوه نوعا لأقسام، والنظائر نوعا لأخر كالأمثال"[1]، أي أن الوجوه هي: الألفاظ المشتركة التي تستعمل في عدة معان، كلفظ الأمة؛ والنظائر: كالألفاظ المتواطئة[2].

ومع ما في هذا المنهج من اعتماد أساسي على النص القرآني إلا أن بعض الباحثين نفى جدوى هذا المنهج وذلك لاعتماده في مرحلة سابقة على فكرة الأصول اللغوية للفظ، إذ إن "المعنى اللغوي هو الدعامة الجوهرية التي تضاف إليها أشياء أو عناصر أخرى من داخل الكتاب الأدبي نفسه، ويعني هذا بعبارة أخرى أن هذا الاستعمال الأول يبدو في أشد حالاته تحكما بحيث لا يمكن أن يخرج كلُّ معنًى تالٍ أو خاصٍّ عن حدوده القاسية"[3].

ولا يخفى ما في هذا التعليق من تصور مبالغ فيه لفكرة جذور الكلمات وأصول الدلالات اللغوية، وتأثيرها السلبي على فهم النص حتى مع التسليم بضرورة

---

(١) الزركشي، بدر الدين، البرهان، ١/١٩٣.

(٢) الزركشي، بدر الدين، البرهان، ١/١٩٣. والمتواطئ: اصطلاح منطقي يطلق على "اللفظ المفرد الدال على مسمياتٍ المفهومُ منها لا يختلف، كلفظ الحيوان الواقع على الإنسان والطائر وغيرهما من الأنواع" انظر: ابن الجوزي، محي الدين يوسف بن عبد الرحمن، الإيضاح لقوانين الاصطلاح، تحقيق: محمود بن محمد السيد الدغيم، القاهرة: مدبولي، ط١، ١٩٩٥، ص١٠٥ - ١٠٦.

(٣) ناصف، مصطفى، نظرية المعنى، ص ١٨٤.

النظر في الاستعمال القرآني واعتماده معيارا نهائيا في الحكم على معنى مفرداته[١].

إذ ما فائدة القول بضرورة استقراء المعاني الاستعمالية في القرآن لو لم يكن لها أي نفع أو فائدة أو تميز عن المعنى اللغوي، كل ما في الأمر أن هذين المستويين من الدراسة مترابطان بمعنى أن الاستعمال القرآني للفظ مهما تنوع فهو لن يخرج عن المشترك اللغوي الذي يشكل جوهر الكلمة وليس المعنى النهائي لها.

يمكّن المنهج الاستقرائي المفسّرَ من ضبط الاطرادات الدلالية والأسلوبية في النص القرآني، بما يقربه من روح القرآن ويساعده على فهم أساليبه، كما يُوقف المفسرَ الموضوعي على الكلمات المفاتيح التي يدور عليها الموضوع الذي يشتغل بتفسيره، والفروق الدلالية التي قد توجد بينها.

فإذا أخذنا مثلا موضوع (الإنسان) في القرآن كما درسته بنت الشاطئ، فستجد أنها اعتمدت الاستقراء وسيلة أساسية في تحديد الفروق الدلالية بين الكلمات الأساسية التي يقوم عليها بحثها وهي: البشر، الناس، الإنس، الإنسان؛ على الرغم من أن المعاجم العربية لا تفرق كثيرا بين دلالة هذه الألفاظ.

فاستقراء مواضع ورود "بشر" في القرآن كله، يؤذن بأن البشرية فيه هي هذه الآدمية المادية التي تأكل الطعام وتمشي في الأسواق، وفيها يلتقي بنو آدم جميعا على وجه المماثلة التي هي أتم المشابهة[٢].

وليس بهذا المفهوم المادي لآدمية البشرية يستعمل القرآن ألفاظ الناس أو الإنس أو الإنسان، بل إن لكل لفظ منها ملحظا خاصا في الدلالة يميزه عن سواه:

فلفظ الناس يدل على اسم الجنس لهذه السلالة الآدمية أو هذا النوع من

---

(١) يضاف إلى أن هذا النقد الموجه من ناصف إلى المنهج الأدبي خصوصا واضح الانحياز لجهة المعنى التأويلي، على نحو جعله يُحمِّل كلام الأدبيين - ولاسيما بنت الشاطئ - ما لا يحتمله.

(٢) بنت الشاطئ، مقال في الإنسان، ص١١ - ١٢.

الكائنات ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣].

أما الإنس والإنسان فيجمع بينهما ملحظ مشترك من الأصل اللغوي لمادة "أ ن س" في دلالتها على نقيض التوحش، ثم يختص كل من اللفظين في البيان القرآني بملحظ متميز وراء ذلك الملحظ المشترك. إذ يأتي لفظ الإنس دوما على وجه التقابل مع الجن، يطّرد ولا يتخلف. وملحظ الإنسية هنا بما تعني من عدم التوحش، هو المفهوم صراحة من مقابلتها بالجن في دلالتها أصلا على الخفاء الذي هو قرين التوحش.

أما الإنسان، فليس مناط إنسانيته مجرد كونه منتميا إلى فصيلة الإنس، كما أنه ليس مجرد بشر يأكل الطعام ويمشي في الأسواق؛ وإنما الإنسانية فيه ارتقاءٌ إلى الدرجة التي تؤهله للخلافة في الأرض واحتمال تبعات التكليف والأمانة والعلم، وهذا المعنى هو ما يدل عليه خمسة وستون موضعا جاء فيها لفظ الإنسان في القرآن[1].

ولاشك أن هذه المعرفة الدلالية التي يكتسبها المفسر الموضوعي تساعده كثيرا في ضبط المفاهيم الأساسية التي يدور حولها موضوعه، وإن كان هذا لا يعني أن ما سيتوصل إليه هو القول الفصل في المسألة، فقد لاحظ البعض أن هذا المنهج الاستقرائي قد يقترن من حيث التطبيق بعدد من الظواهر السلبية، التي لا بد أن يكون المفسر على وعي بها:

أ. **ظاهرة تضييق الدلالة:** في كثير من المناسبات يتحول التنوع الدلالي للفظة الواحدة والثراء المعنوي الذي منحه السلف لهذه الآية أو تلك، انطلاقا من ملاحظ نفسية وذوقية وبيانية، مختلفةٍ اختلافَ تنوعٍ لا تضاد على حد تعبير ابن تيمية كل ذلك يتحول عند المفسر إلى اعتساف في التأويل فتُردُّ مجموع التفاسير ويتم الركون إلى دلالة واحدة يقال عنها إنها من (اهتداءات النظر في بيان القرآن)

---

(١) المصدر السابق، ص ١٣ - ١٩.

أو من نتائج (تتبع استقراء المادة في القرآن) أو غيرها من العبارات التي تصب في نفس الاتجاه[1].

ففي قوله تعالى: ﴿وَٱلنَّٰزِعَٰتِ غَرۡقٗا﴾ [النازعات: ١] تورد بنت الشاطئ حوالي ثمانية أقوال في تفسير لفظ النازعات لكن إيمانها بالقاعدة "المطردة" في أسلوب القرآن وفي لفته إلى أمور حسية وكائنات مادية للانتقال منها إلى الاحتجاج على المشركين وإلزامهم بالحجة الباهرة، إن إيمانها هذا فرض عليها أن تَرُدّ مختلف التفاسير التي تختلف اختلاف تنوع. وتؤكد بنت الشاطئ على أن المقصود بالنازعات هي الخيل، فهي تنزع في عدوها وتغرق فيه، وهو الملحظ نفسه في السبح الذي يجمع السابح قوته وبهذا النزع تسبق إلى النهاية.."[2]. وهو أحد التفاسير التي أوردها الزمخشري والرازي، ففي هذا المسلك تضييق لمنافذ الدلالة وحجر على الاجتهاد وحصر لألفاظ القرآن ومعانيه العديدة المعتبرة دلالةً وسياقاً[3].

ب. **تحول مبدأ الاستقراء غاية:** يصبح المنهج الاستقرائي عند البعض شكلا صوريا من الإحصاء، لا يتجاوزه إلى الكشف عن مراميه، وأسراره فكثيرا ما يكون تأكيدا لمعنى متعارف عليه كان بالإمكان الاقتصار عليه دون أن يكلف الدارس نفسه جهد التتبع والإحصاء[4]. وكثيرا ما يتوقف الاستقراء عند حدود الإحصاء وإبراز الجذر اللغوي للمفردات وفي تعليل ذلك تعليلًا أدبيا، فقد توقف صاحب"يوم الدين والحساب" طويلا عند ألفاظ "الواقعة" و"الحاقة" و"الغاشية"

---

(١) محمد، عروي، مناهج التحليل والتفسير للخطاب القرآني في العصر الحديث: المنهج الأدبي نموذجا، رسالة دبلوم الدراسات العليا، الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٤، ٢٨٦/١.

(٢) عبد الرحمن، عائشة، التفسير البياني، ١٢٥/١.

(٣) محمد، عروي، مناهج التحليل والتفسير، ٢٨٧/١؛ ناصف، مصطفى، نظرية المعنى، ص ١٨٦.

(٤) المصدر نفسه، ٢٩٢/١.

وأشاد كثيرا بقيمة الجذر الحسي وتطور الدلالة وغير ذلك، لكنه يعود فيسوي بين هذه الأسماء جميعا فلا يعلل تمييز واحد منها بدلالة خاصة في مجال خاص مكتفيا بالإشارة إلى إثارتها للوجدان(١).

سادسا: الدراسة النصية

يمكن القول بأن ما سبق يشكل مستوى من الدرس سابقا على التركيب النصي، مستوًى غايته تحليل النص إلى عناصره الدلالية الجزئية وفهم كل جزئية أو مفردة فيه. وهذه مرحلة لا تعني التفسير الموضوعي بدرجة أساسية، إلا من جهة ما يمكن أن تقدمه للمعنى الكلي من ضبط للفهم، أو خدمة له من جهة ما.

لهذا فإن مرحلة الدرس النصي تعد أقرب إلى مهمة المفسر الموضوعي، من حيث هو (الدرس النصي) نظرٌ مقارنٌ كليٌّ في الآيات التي تتناول القضية المفسَّرة، باعتبارها المصدر الأساسي الذي سيقيم عليها المفسر الرؤية الكلية أو النظرية العامة.

أ. السياق الجزئي والسياق الكلي:

لقد قرر علماء القرآن ومن قبلهم علماء أصول الفقه أن النظر في السياق لازم لفهم المعنى المراد من الخطاب القرآني من جوانب عدة: "فدلالة السياق مرشدة إلى تبيين المجمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم"(٢).

ومن أهمله ـ كما يقول الزركشي ـ "فقد غلط في نظيره وغالط في مناظرته" فبالنظر في قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩] نجد

(١) المصدر نفسه، ١/٢٩٣.

(٢) الزركشي، بدر الدين، البرهان، ٢/٣٣٥.

سياقه يدل على أنه الذليل الحقير[1].

فلا يصح "الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض إلا في موطن واحد وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه لا بحسب مقصود المتكلم"[2]، وإلا فإن المفسر المطالب بالكشف عن مراد الله عز وجل من كلامه بحسب طاقته مُلزَم بالنظر في "أول الكلام وآخره، بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر إلى أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها، فإن القضية وإن اشتملت على جُملٍ فبعضها متعلق بالبعض، لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن ردِّ آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرَّق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده"[3].

هذا الذي تحدث عنه الزركشي والشاطبي هو ما يمكن أن يُسمّى "السياق الجزئي" متمثلاً في القضية التي جاءت فيها الآيةُ من السورة الخاصَّة التي وردت فيها. لكن للسياق القرآني "طبيعة خاصة تكمن في أنه لا يقتصر في شقه المقالي على حدود الآية الواحدة أو السورة فحسب بل يمتد ليشمل النص القرآني، كما لا يقصر في شقه الحالي على أسباب النزول وملابساته، بل يمتد ليشمل جوانب أخرى كثيرة، يفرضها ويحتمها كونه نصا غير محدود بحدود زمانية أو مكانية أو بشرية معينة"[4].

هذا السياق الكلي للقرآن يقوم على اعتبار كل ما بين دفتي المصحف

---

(١) المصدر نفسه، ٣٣٥/٢.

(٢) الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات، ٣٧٥/٣.

(٣) المصدر السابق، ٣٧٥/٣.

(٤) حسين، عبد المنعم علي عثمان، التنويع الأسلوبي في صور التكرار القرآني، دكتوراه، القاهرة: دار العلوم، ٢٠٠٠، ص ١٢.

وحدة سياقية كلية، تمثل كلمة واحدة هي قول فصل من لدن حكيم حميد.. وهذا ما يؤكده اتجاه المفسرين إلى جعل تفسير القرآن بالقرآن على رأس مناهج التفسير من حيث دقة النتائج، فالنظر إلى القرآن باعتباره وحدةً سياقيةً ذات نظام لغوي محكم يتطلب تجاوز مستويات الجملة والآية والسورة، ليشمل السور جميعا من البدء إلى الختام[1].

يثور هنا إشكال عميق يفرض نفسه على المفسر الموضوعي، وهو هذا التردد بين السياق الجزئي والسياق الكلي للآية؛ إذ كيف سيُحكِم المفسر الصلة بين هذين السياقين وكيف سيتكاملان في التفسير الموضوعي الذي يدل بظاهره على العناية بالسياق الكلي[2]؟ بعبارة أخرى: إذا قلنا أن للآية سياقين خاصا أو جزئيا هو سياقها في محلها من سورتها، وسياقا كليا هو محلها من الآيات القرآنية التي تشترك معها في القضية أو الفكرة التي تدور حولها، وكان المفسر التحليلي ملزما بالنظر في السياق الجزئي للآية طبعا، والمفسر الموضوعي ملزما بطبيعة الحال بالنظر في السياق الكلي، فكيف يقوم المفسر بالجمع بين المهمتين؟ وكيف تتشكل صور العلاقة بين السياقين؟

يزول هذا الإشكال بالرجوع إلى قانون التأويل كما حدده بعض من المفسرين القدامى - كالبغوي مثلا -، إذ تتضح فيه بجلاء كيفية الجمع بين هذين السياقين، فقد نقل الزركشي عن حبيب النيسابورى والبغوى والكواشى وغيرهم أن "التأويل صرف الآية إلى معنى **موافق لما قبلها وما بعدها** تحتمله الآية **غير مخالف للكتاب والسنة** من طريق الاستنباط"[3].

إن المفسر وفقا لهذا محكومٌ فهمُه بنوعين من السياق:

---

(١) المصدر نفسه، ص١٨.

(٢) بل ربما يرى البعض أن ذلك يتم على حساب السياق الجزئي.

(٣) الزركشي، بدر الدين، البرهان، ٢/ ٢٨٦.

أ. سياق جزئي: وهو سياق الآية القريب في سورتها، وهو قولهم (موافق لما قبلها وما بعدها).

ب. سياق كلي: هو السياق العام للقرآن الكريم والسنة، وهو قولهم (غير مخالف للكتاب والسنة).

وهذان السياقان جميعا متوقفٌ فهمُهما الصحيح ومنضبطٌ بما تحتمله ألفاظ الآية نفسها من معانٍ، فليس للسياق جزئيا كان أو كليا سطوة على الدلالة القرآنية خارج ما يمكن للآية المفردة أن تحتمله من المعاني. أي أن السياق الكلي يصبح ضابطا للمفهوم من السياق الجزئي، وكلا السياقين منضبط بحدود الاحتمالات الدلالية للآية المفردة.

ب. وجوه العلاقة بين الآيات:

يعتمد المفسر الموضوعي في بناء النظرية القرآنية (أو الأحكام العامة) المتعلقة بقضية ما على النظر في العلاقات المعنوية الممكنة بين الآيات القرآنية التي تم حصرها واستقراؤها، وذلك بعد إتمامه الدرس الدلالي لمفرداتها، والدرس التركيبي للآيات في سياقها من سورها. هنا يصل المفسر إلى دراسة الآية في السياق الكلي للنص القرآني، أي للآية مع مثيلاتها من الآيات التي تندرج ضمن نسق معنوي مشترك.

تتخذ العلاقة المعنوية الممكنة بين الآيات التي مدارها حكم واحد أو قضية واحدة صورا متعددة، اعتنى علماء الأصول ببيانها والتأصيل لمنهج فهمها والتعامل معها، فقد تكون هذه العلاقة علاقة عموم وخصوص، أو إجمال وتبيين، أو إطلاق وتقييد، أو إشكال وحله، أو ناسخ ومنسوخ. وهي علاقات شاملة جميع آيات القرآن ولا تختص كما قد يُظَن بآيات الأحكام، بل تشمل جميع آي القرآن على اختلاف مواضيعها وقضاياها. ومن البدهي أن من الآيات أيضا ما يُعدُّ متمما ومكملا لجوانب القضية العامة التي تدور حولها هذه الآيات،

أي أنها لا تتصل ببعضها إلا من جهة كونها جزئيات قضية كبرى تجيب كل واحدة منها عن مسألة من مسائله أو جانب من جوانبه.

والمفسر الموضوعي معنيٌّ بالنظر في هذه العلاقات التي ذكرنا، ومُحالٌ في فهمها وإدراكها على ما ذكره الأصوليون من قواعد تحكم فهمها والنظر فيها، وليس للتفسير الموضوعي في هذا الشأن جهةُ خصوصيةٍ، إلا فضيلة الخروج بهذه القواعد من الدائرة الضيقة لآيات الأحكام إلى عموم آيات القرآن على اختلاف مواضيعها.

تبقى مسألة مهمة لربما تحتاج مزيد توضيح ألا وهي كيف يوظف المفسر الموضوعي هذه القواعد وكيف تتحقق في عمله؟ بعبارة أخرى: كيف تساعده على بناء النظرة الجامعة للموضوع القرآني؟

لعل التمثيل التطبيقي لهذه المسألة هو خير وسيلة لإدراك هذه المسألة وفهم جوانبها المختلفة، وذلك بعرض هذه العلاقات "البيانية" ـ كما يقول الأصوليون ـ إجمالا ضمن تفسير لموضوع قرآني محدد هو "التوبة".

التوبة: وردت مادة التوبة ومشتقاتها في (٨٧) موضع في القرآن الكريم. تناولت هذه المواضع مختلف المسائل المتعلقة بالتوبة، مفهومها، حكمها، شروطها، محلها، نماذج للتائبين وأضدادهم من غير التائبين، وغير ذلك، وما يعنينا الآن هو التمثيل لوجوه ارتباط الآيات القرآنية ضمن السياق الكلي للقرآن والصور التي أخذتها هذه العلاقة..

فالله تعالى هو: ﴿ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ٣٧، ٥٤، ١٦٠، ١٢٨؛ التوبة: ١٠٤، ١١٨].

وهو ﴿غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوۡبِ شَدِيدِ ٱلۡعِقَابِ ذِي ٱلطَّوۡلِۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ إِلَيۡهِ ٱلۡمَصِيرُ﴾ [غافر: ٣].

وهو ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يَقۡبَلُ ٱلتَّوۡبَةَ عَنۡ عِبَادِهِۦ وَيَعۡفُواْ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ وَيَعۡلَمُ مَا تَفۡعَلُونَ﴾ [الشورى: ٢٥].

لذلك أمر عباده بالتوبة فقال: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [النور: ٣١].

وهذا ما كان أنبياء الله يبلغونه أقوامهم فهو ما قاله رسول الله ﷺ لقومه ﴿وَأَنِ ٱسۡتَغۡفِرُواْ رَبَّكُمۡ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيۡهِ يُمَتِّعۡكُم مَّتَٰعًا حَسَنًا إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى وَيُؤۡتِ كُلَّ ذِي فَضۡلٖ فَضۡلَهُۥۖ وَإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنِّيٓ أَخَافُ عَلَيۡكُمۡ عَذَابَ يَوۡمٖ كَبِيرٍ﴾ [هود: ٣].

وما قاله هود لقومه: ﴿وَيَٰقَوۡمِ ٱسۡتَغۡفِرُواْ رَبَّكُمۡ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيۡهِ يُرۡسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيۡكُم مِّدۡرَارٗا وَيَزِدۡكُمۡ قُوَّةً إِلَىٰ قُوَّتِكُمۡ وَلَا تَتَوَلَّوۡاْ مُجۡرِمِينَ﴾ [هود: ٥٢].

وما قاله شعيب لقومه: ﴿وَٱسۡتَغۡفِرُواْ رَبَّكُمۡ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيۡهِۚ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٞ وَدُودٞ﴾ [هود: ٩٠].

لقد جاءت الآيات السابقة كلها في صيغ عامة ومطلقة، عامة تستغرق جميع أنواع الذنوب وأصناف المذنبين، وهي مطلقة فلا قيود أو شروط لهذه التوبة.

ولكننا مع النظر إلى الآيات الأخرى التي تناولت موضوع التوبة سنلحظ عددا من المخصصات والمقيدات والمبينات للتوبة، كيفيتها، وشروط تحققها وقبولها.

فأول قيد يجده المفسر في القرآن للتوبة هو كونها توبة "نصوحا" يقول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوۡبَةٗ نَّصُوحًا﴾ [التحريم: ٨] فهذا أول قيد يحد من إطلاق لفظ التوبة، والقاعدة الأصولية المتفق عليها بين الأصوليين هي أنه مع اتفاق الحكم والسبب فإن المطلق يحمل على المقيد، وعليه تصبح التوبة المطلوبة حيثما جاءت مقيَّدة بصفة "النصوح"، باعتبار اتحاد الحكم وهو الوجوب الفوري للتوبة، والسبب المرتبط بها وهو الذنب أيا يكن.

ولكن ما التوبة "النصوح".. قد يبدو هذا اللفظ غامضا بعض الشيء، أو مجملا باصطلاح الأصوليين، أي أنه يحتاج إلى مبين وموضح يشرح مضمون التوبة النصوح والمراد بها. وهنا تأتي آيات التوبة الأخرى لتحدد وتفصل هذا المجمل:

﴿إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٦٠].

﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا ثُمَّ ٱهْتَدَىٰ﴾ [طه: ٨٢].

﴿إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا فَأُوْلَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَٰتٍ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [الفرقان: ٧٠].

﴿فَأَمَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَعَسَىٰٓ أَن يَكُونَ مِنَ ٱلْمُفْلِحِينَ﴾[القصص:٦٧].

فالتوبة لا تتم إذن دون عمل صالح يتلوها دالٌّ على صدقها ومؤكد لها، كما لا تتم دون رفع الظلم أو الأذى أو الشر الذي اقترف قبل التوبة:

﴿فَمَن تَابَ مِنۢ بَعْدِ ظُلْمِهِۦ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٩].

﴿أَنَّهُۥ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوٓءًۢا بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُۥ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأنعام: ٥٤].

﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ وَأَصْلَحُواْ وَبَيَّنُواْ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ ۚ وَأَنَا ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٠].

﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[آل عمران:٨٩].

لهذا خصص من عموم الأزمان في قبول التوبة ما كان على مشارف الموت، أي ساعة الاحتضار، لأن المحتضر يفقد فرصة إثبات صدق توبته بالعمل الصالح أو رفع الظلم الذي اقترفه:

﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا * وَلَيْسَتِ ٱلتَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ حَتَّىٰٓ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ ٱلْـَٰٔنَ وَلَا ٱلَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [النساء: ١٧ - ١٨].

على هذا النحو ترتبط آيات التوبة بعضها ببعض ضمن علاقات العموم والخصوص والإجمال والتبيين والإطلاق والتقييد.. لهذا فإن مراعاة هذه القواعد شرط أساسي في بناء التفسير الموضوعي ومنهجه.

ج. التنظيم المنطقي للآيات:

يعد البناء المنطقي لقضية ما أو لنظرية من النظريات من أكثر العناصر جوهرية وأهمية في تماسك هذه النظرية وصدقيتها؛ لهذا فإن أحد متطلبات التفسير الموضوعي الأساسية هي تنظيم عناصر الموضوع وأطراف القضية وضمِّها إلى بعضها وفق نظام منطقي معقول يمنح هذه القضية تماسكا واتساقا قد تفقدهما إذا لم تُراعى هذه البنية المنطقية للموضوع.

وهذا ما أسماه دراز "النظام المنطقي"، الذي يشكل صورة التفسير الموضوعي التي ينبغي أن يخرج بها ويتلبس المنهجُ الموضوعي، وإلا فإن إهمال هذا الشرط الضروري يفرض علينا أن نحكم على جميع الدراسات القرآنية القديمة التي جمعت آيات القرآن المتصلة بمسألة ما بأنها تفسير موضوعي كامل المواصفات. إذ إن جُلَّ هذه الدراسات قد فقدت الوحدة المنطقية الجامعة لهذه الآيات المختارة والرابطة فيما بينها، أو المصنفة تصنيفا منهجيا "تقتضيه قاعدة التعليم" حسب تعبير دراز[1].

إذا كان هذا الأمر لازما في التفسير الموضوعي فما هي طريقة هذا التنظيم وهل له من قاعدة محددة؟ إن الجواب عن هذا السؤال هي بالطبع بالنفي، ذلك أن البنية المنطقية أو النظام المنطقي أمر مجرد أو قالب مجرد يحتمل ما لا حصر له من الصور والتطبيقات، وعليه فإن طبيعة الموضوع المفسَّر هي التي تحدد الشكل المنطقي والبناء المنظم الذي يمكن أن يخرج فيه هذا الموضوع ويظهر.

---

(١) دراز، محمد عبد الله، دستور الأخلاق، ص ٧.

والمقصود بطبيعة الموضوع هنا الأسئلة التي يطرحها المفسر على القرآن الكريم حول قضية ما، هذه الأسئلة هي التي تحدد زاوية الرؤية والفهم التفسيري لهذه الآيات.. وبالتالي يتحدد معها النظام المنطقي الذي يمكن أن تخرج به.

وعليه فليس الموضوع فقط هو الذي يحدد طبيعة النظام المنطقي الممكن، بل والرؤية الخاصة للمفسر الموضوعي، فقد يجتمع مفسران موضوعيان على تفسير موضوع ما من القرآن ثم يخرج كل منهما بتنظيم وبناء مختلف عن الآخر، وليس ذلك راجعا فقط إلى طبيعة القرآن نفسه في احتماله وجوها من التفسير، بل وفي الزاوية التي انطلق منها كل مفسر، والأسئلة التي أثارها بين يدي النص القرآني.

وبقدر ما يكون مطلوب المفسر وموضوع تفسيره واضحا في ذهنه بقدر ما يستطيع أن يقدم الموضوع القرآني في إطار منطقي متماسك ومقنع، وبهذا يتفاوت المفسرون الموضوعيون.

سادسا: الواقع ومحله في التفسير الموضوعي

يلحظ الناظر في مصنفات التفسير الموضوعي منذ نشأته الأولى أن اعتبار الواقع - بمعناه الواسع - في التفسير أساسا منهجيا كان المائز الأساسي بين اتجاهين في التفسير الموضوعي: اتجاه لا يلقي بالا لما هو خارج إطار النص القرآني، ولا يشترط النظر في واقع المسلمين أو الواقع الإنساني عموما، وإنما يكتفي بالنظر في القرآن.

واتجاه آخر لا يرى معنًى للتفسير الموضوعي إن لم يلتحم فيه القرآن مع الواقع والحياة، فلا ينبغي أن يدور المفسر في إطار الألفاظ والنصوص فحسب، بل عليه أن يرتبط بتيار التجربة البشرية باعتبارها السبيل إلى بلوغ النظرية القرآنية بشأن أي موضوع من مواضيع الحياة.

ولقد انعكس اختلاف النظرة هذا على منهج التفسير الموضوعي لدى كل فريق، ويظهر في كثير من خطوات ومتطلبات البحث في هذا النوع من التفسير كما لاحظنا سابقا. وهنا لا بد أن نخضع هذه القضية للتمحيص والتدقيق مستفسرين عن المقصود بالواقع المعتبَر في التفسير الموضوعي؟ وعن مستند اعتماده واعتباره في التفسير الموضوعي؟ ثم عن كيفية الأخذ به والنظر إليه في حدود التفسير الموضوعي؟

لم يلتفت أمين الخولي إلى الواقع كعنصر ضروري في التفسير ابتداء، وإن كان قد أكد على الجانب النفسي والاجتماعي للقرآن في جملة الأبحاث القرآنية التي قام بها؛ نظرا إلى أن هذا هو المجال الخاص للقرآن وهو السبيل المفردة لتحقيق أهداف الرسالة الإسلامية[1]، وكذلك الأمر لدى معظم من ساروا على نهج الخولي في التفسير الموضوعي، فإنهم ظلوا محصورين في إطار النص لا ينظرون في الواقع إلا واقع النص نفسه حين يكون له أثر في فهم النص أو دلالة الألفاظ.

ولكننا مع الشهيد الصدر تحديدا نشهد تحولا في الرؤية وتأصيلا لمنهج خاص في التفسير الموضوعي، منهج يرى في النظر إلى الواقع والتجربة البشرية شرطا أساسيا سابقا على التفسير الموضوعي، وعنصرا جوهريا للخروج بالنظرية القرآنية التي تغير هذا الواقع وتستبدله، وإن كنا نجد هذه الطريقة قبله بسنوات طويلة تطبيقا لدى عدد من المصنفين.

باقر الصدر ورؤية الواقع في التفسير الموضوعي: حين نعود إلى المحاضرات القرآنية للسيد الصدر نجد أن قيمة منهج التفسير الموضوعي في هذه المحاولة تكمن في إيجاد صلة تفاعل وترابط وثيقة بين القرآن وحركة الحياة. وهذه الرابطة ليست متساوية الطرفين أو متكافئة، كما أنها ليست ندية، بل القيّوميَّة فيها لكتاب الله، وله المرجعية والكلمة الأخيرة، فالقيومية للقرآن ولكن تمثُّلها يرتبط بشروط

(١) الخولي، أمين، القادة الرسل، ص ٧.

ومقدمات، ومن شروطها الفكرية أن يتوفر المفسر على بلورة فكر قرآني يضم كتابَ الله ورؤاه إزاء ما يكتنف الحياة الإنسانية من قضايا ومسائل وهموم.

فالمنهج الموضوعي ينقذ التفسير من أن يقع في طابع التكرار الممل، وكذلك يفتح عين الإنسان المسلم على خزائن القرآن التي لا تنفد، وعلى كلماته الباقية أبدا ما بقي الليل والنهار. وذلك بعكس المنهج التجزيئي الذي يحوم حول كتاب الله من خلال اللغة وعبر الطاقات المحدودة للمدلولات اللفظية، فالمسألة في التفسير الموضوعي ليست مسألة تفسير لفظ، فإن طاقات التفسير اللغوي ليست طاقات لا متناهية..القرآن الكريم عطاء لا ينفد بينما التفسير اللغوي ينفد لأن اللغة لها طاقات محدودة[1]، والمفسر في التفسير التجزيئي يحبس نفسه في حركة مغلقة ـ حيث يخبو عطاؤه ويتضاءل بعد فترة طالت أم قصرت ـ لأنه في حركة محددة من النص إلى النص "التفسير التجزيئي يبدأ من القرآن وينتهي إلى القرآن"[2].

والمنهج الموضوعي رحلة مع القرآن تغادر أطواق اللغة وتتجاوز محدودية الألفاظ لتتحرك في آفاق المعنى وتجارب الحياة الممتدة دون نهاية، إلى أن يبلغ الإنسان شوطه الأخير في هذه الحياة. إن المفسر الموضوعي لا يبدأ عمله من النص بل من واقع الحياة ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنساني حول ذلك الموضوع من مشاكل وما قدمه الفكر الإنساني من حلول.

وفي مثل هذه الممارسة يلتحم القرآن مع الواقع، يلتحم القرآن مع الحياة لأن التفسير يبدأ من الواقع وينتهي إلى القرآن، وبهذا تبقى للقرآن حينئذ قدرته على القيومية دائما، قدرته على العطاء المستجد دائما، وقدرته على الإبداع[3].

ولكن هذه النظرة لم تكن بمنأى عن النقد والاعتراض من عدة جهات:

---

(١) باقر الصدر، محمد ، التفسير الموضوعي، ص ٢٨ .

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٠ .

(٣) المصدر نفسه، ص٢٨ .

أولا: إن فيما يطرحه باقر الصدر حصرا للقرآن وتقييدا له في جوانب محددة فقط، وهي تحكيمه في تجارب البشرية أو إطلاق أحكام تصحيحية أو تخطيئية على تلك التجارب. إن وظيفة التفسير الموضوعي أوسع من ذلك إذ ينبغي أن يكون القرآن الكريم مهيمنا على حياة الناس لا في تقويم اعوجاجهم وتصحيح انحرافهم فحسب، بل كذلك في إثبات وجهة القرآن في هذا الموضوع ليطابقها الواقع ويتمثل بها وليس بالضرورة أن يكون واقع الناس مخالفا لوجهة القرآن في ذلك الموضوع، فقد يكون هذا الموضوع منفذا إلى عمارة الأرض وتذليل سبلها وتحقيقا لمطلب القرآن بضرورة السير في الأرض، للقيام بمهام الخلافة وتحقيق الشهود الحضاري[1].

ثانيا: افتقاره إلى النظرة الشمولية: إن القول بانطلاق التفسير الموضوعي من الواقع الخارجي بحصيلة التجربة البشرية، حيث يتزود المفسر بكل ما يصل إلى يده من حصيلة هذه التجربة ومن أفكارها ومن مضامينها ثم يعود إلى القرآن ليحكِّمه ويستنطقه في ذلك الواقع فيه قصور نظر، ونظرة في اتجاه واحد - حسب رأي الدغامين - الذي يرى أن العملية التفسيرية الموضوعية إنما تنطلق من القرآن إلى الواقع ومن الواقع إلى القرآن، فهما انطلاقتان شاملتان متكاملتان تتضافران لإبراز الحقائق والمواقف القرآنية في كل ميدان:

الانطلاقة الأولى: تعني وضع الآية القرآنية تحت المجهر التحليلي التأملي، فتبدأ من القرآن الكريم متجهة إلى الواقع للقيام بعملية البناء ولتحقيق كل السبل المؤدية إلى الكشف عن نواميس الكون، والسنن التي انتظمت بها شؤون الحياة وقانونها؛ ليسير الكون الذي هو من صنع الله والقرآن الذي هو من كلام الله في اتجاه واحد لإرساء دعائم الوحدة التي تسود هذا الوجود.

أما الانطلاقة الثانية: فتعني وضع الواقع الحياتي للأمة تحت المجهر المخبري

---

(١) الدغامين، زياد خليل محمد، منهجية البحث، ، ص٢٨.

القرآني التحليلي، فتبدأ من الواقع وتتجه إلى القرآن للقيام بعملية العلاج للتوصل إلى الشفاء لأن هذه العملية بمقدورها أن تهتدي إلى الأسقام والأوجاع التي تعاني منها البشرية، وأن تهديها إلى الدواء الحقيقي وأن تنقذها من كل بؤس وشقاء وأن تحقق لها كل خير وسعادة وطمأنينة واستقرار[١].

وهاتان الانطلاقتان منبثقتان من مفهوم نزول القرآن وواقعه ومقاصده، فالآيات التي نزلت هادية مرشدة دون أن تتقيد بحادثة معينة تمثل الانطلاقة الأولى التي تهدف إلى عملية البناء الحضاري، أما الآيات التي نزلت تعالج الوقائع والأحداث فتمثل الانطلاقة الثانية. ويستدل لهاتين الانطلاقتين بآيات القرآن التي تدعو إلى التدبر والتأمل في القرآن نفسه وفي الأثر "من أراد العلم فليثوِّر القرآن". وثراء التفسير الموضوعي ليس مستمدا من التجربة البشرية فحسب؛ لأن التجربة البشرية لا تكشف عن مكنونات القرآن وعجائبه إلا بقدرٍ يسير، لكن الذي يثريه هو النظر الدائم والربط المستمر بين القرآن والواقع.

إن فهم واقع المسلمين اليوم واحتياجاتهم ومشكلاتهم يعد أمرا لا بد منه في التفسير الموضوعي من جهتين: إحداهما أنه يمكن المفسر من تحديد المواضيع الأساسية التي يمكن أن يتوجه إليها التفسير الموضوعي، ومن جهة ثانية يمكِّن من الوعي بالمبادئ المنهجية التي ينبغي أن ينبني عليها عرض الموضوع.

ولكن ما المقصود بهذا الواقع الواجب الاعتبار؟

يحدد الرضي المكونات الأساسية التي يتركب منها الواقع الإسلامي الحديث في ثلاث عوامل:

العامل الديني: الذي يشكل "المخزون النفسي" للأمة والذي لم يفقد تأثيره وفعاليته كما فقده الواقع الخارجي الظاهر.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٨ - ٢٩، ونقد الدغامين لباقر الصدر متكلَّف، وتطابق طرحهما وتشابهه لا يخفى.

العامل التاريخي: الذي يتمثل في تراكم التجارب الإيجابية والسلبية التي رافقت المجتمعات الإسلامية في تطورها فهي عناصر مؤثرة في واقع المسلمين اليوم بشكل أو بآخر.

العامل الغربي: الذي يتوفر على أهمية كبرى ونفوذ بالغ في حياة الأمة الإسلامية، إن على صعيد الأفراد أو على صعيد المؤسسات والأجهزة، فلا بد من استيعاب مدى تأثير هذا التعامل في واقع المسلمين[1].

وقد يقال إن أهمية فهم الواقع واعتباره أمر ضروري في كل فروع الفكر الإسلامي من فقه سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي أو نفسي، فما وجه التركيز عليه في التفسير الموضوعي خاصة؟

لعل الخصوصية التي يتمتع بها التفسير الموضوعي تتمثل في بيان تميُّزه عن التفسير الترتيبي في اقتصاره على تفسير الألفاظ والجمل والآيات المنفردة؛ بالنظر إلى أنه تفسير يخرج برؤية كلية ونظرية عامة في مجال من مجالات الفكر أو الحياة. وإذا كان النظر إلى الواقع والاهتداء بالقرآن في إصلاحه وتغييره لازما وضروريا كما أكدت ذلك المدرسة الهدائية الحديثة في التفسير، فإن ذلك ألزم وأكثر ضرورة في التفسير الموضوعي بسبب هذه الكلية والنظرة الشمولية التي تقتضي معرفةً وأُفقاً أوسع من ذلك الذي يتمتع به مفسرٌ يسير على نسق التفسير الترتيبي التجزيئي.

الإحاطة بالفكر البشري: ومما يتصل بفقه الواقع أيضا الإحاطة بالتجربة الفكرية الإنسانية في الحقل أو الموضوع الذي يتطلع المفسر إلى استجلاء الموقف القرآني منه.

هذا الشرط يؤكد عليه باقر الصدر بشدة ويعتبره مائزا للتفسير الموضوعي؛ ويرى البعض أنه يفتح المجال للدارسين المتخصصين في مختلف الحقول المعرفية

---

(١) الرضي، عبد الباسط، المنهج الموضوعي في التفسير، ص٢٧٢.

ليحاول كل منهم تجلية ما يتعلق باختصاصه من القرآن بصورة أعمق مما لو تناوله غيره، فرجل الفقه يعنى بجانب التشريع والأحكام والحدود، ورجل الاقتصاد يهتم بمجال المال والنتاج والتوزيع والإنفاق[1].

يفسر مصطفى ناصف أهمية هذا النوع من النظر إلى الواقع والفكر في فهم القرآن بأن هناك زوايا متشابكة كثيرة بين المواضيع الاجتماعية والتفكير الديني. فالمسائل ذات القالب الاجتماعي تُتناول من حيث صلتها بالجانب الأساسي وهو جانب الإيمان، فالإيمان فكرة تتغلغل في كل فكرة أخرى، والحقيقة أن هناك زوايا متشابكة بين المواضيع الاجتماعية والتفكير الديني، ولهذا كان التصور الصحيح لأي موضوع ينطوي على تصور أهم وأوسع للمجال الأساسي الأكبر للكتاب الذي ندرسه، وهذا المجال الأكبر ليس من الوضوح بحيث نعتقد أن في وسعنا تفهمه بمجرد قراءته أو التغلب على صعوبة ألفاظه[2].

ولكن في كل الأحوال ينبغي على المفسر الموضوعي أن يكون واعيا لهذا النوع من الاستثمار الفكري في الحقل القرآني، وحذرا من الأفكار المسبقة أو التصورات الإيديولوجية أن تشوش فهمه للقرآن، فتجعله أشبه بالتنزيل الإيديولوجي للأفكار على القرآن، وليس فهما لما يقوله القرآن نفسه ويهدي إليه. وهذا ما وجدناه عند حسن حنفي الذي كان مدركا لانحيازه الإيديولوجي يسارا، بل ومصرًّا عليه، وذلك بتركيزه على قضايا الفقر والقهر والبؤس الاجتماعي، وتحميله آيات القرآن كثيرا من الأفكار الماركسية مثل: رفض القيمة المضافة أو الملكية العامة وغيرها.



---

(١) الرضي، عبد الباسط، المنهج الموضوعي في التفسير،، ص ٢٧٥.

(٢) ناصف ، مصطفى، نظرية المعنى، ، ص ١٦٤ .

المبحث الثاني

إشكالات في التفسير الموضوعي

أولا: تداخل المواضيع القرآنية

إذا كان التفسير الموضوعي للقرآن يقوم على اختيار موضوع من القرآن مخصِّصًا إياه بالدرس والنظر، فهل يعني ذلك أن القرآن الكريم يتألف من مواضيع متفرقة مستقلة؟ ألا يعني ذلك - إن صح - أن التفسير الموضوعي يقوم، من طرف خفي، بتفكيك البناء القرآني من حيث أراد تأكيده وتحقيقه؟

إن التفسير الموضوعي للقرآن لا يعني بحال أن النص القرآني يتألف من مواضيع متناثرة مستقلة، بل إن أي كتاب متخصصٍ بفكرةٍ ما لا بد أن يَعبر في حد ذاته عدداً غير قليل من المواضيع، كما أن مواضيع الحياة برمَّتها يستحيل أن تُفصَل عن بعضها البعض فصلا قاطعا. لذلك ينبغي على المفسر الموضوعي أن يضع في اعتباره علاقة موضوعه بالنسق والبناء العام للإسلام كمدخل، ويبقى جهده الأكبر منصبا حول موضوع دراسته[1].

فدراسة موضوع كالظلم مثلا تقتضي الإشارة إلى فكرة الكفر والإيمان، باعتبارها نقطة جوهرية من بحث الظلم نفسه. ولهذا نجد أن موضوع الظلم ليس موضوعا مغلقا على نفسه، وإنما هو موضوع مفتوح تدخل فيه اعتبارات أخرى[2].

لذلك فإن إهمال هذه الملاحظة سيجعل من دراسة الموضوع في القرآن

---

(١) الرضي، عبد الباسط، المنهج الموضوعي، ص٢٠٢ - ٢٠٣.

(٢) ناصف، مصطفى، نظرية المعنى، ص١٦٤.

أمرا غير ذي بال، بل إنه لا يمكن أن يسد الفراغ الناشئ من تفسير القرآن سورا[1].

ولكن هل لتداخل المواضيع القرآنية أثر قوي في إبطال دعوى التفسير الموضوعي - من حيث الأصل؟ وهل تعد عائقا أمام القيام بالتفسير الموضوعي كما يتصوره دعاته؟

إن المفسر الموضوعي حين يطرق موضوعا واحدا فهو إنما يطرق الكتاب الكريم كلَّه من زاوية ما، وهو إن لم ينتبه لهذه الخاصية، فسيفقد مزية التمسك بفكرة المواضيع. إن إهمال النظر في العلاقة بين المواضيع سيوقعنا في الخطأ الذي أخذناه على طريقة تفسير القرآن سورا[2].

فالمسائل الخاصة بالعبادات والمعاملات وما وراء الطبيعة والعقائد تلتقي عند زوايا معينة، وإننا حينما ندرس أية ناحية اجتماعية كظلم الإنسان لغيره في المجتمع لا بد أن نرتبط بالضرورة بمعان عقائدية ومسائل لا تتصل في الظاهر بهذا الموضوع، وعلى ذلك ينبغي أن نتذكر أن كل شيء يوجد في أدق مناطق التعبير القرآني. ولولا هذا لفاتنا **أهم ما يشغل العقل الحديث في التفسير ونعني به الوحدة من خلال الأشياء المتنوعة**[3].

وبناء على هذا التحليل ذهب بعض الدارسين إلى القول بعدم جدوى التفسير الموضوعي وخوائه. ذلك أن دراسة الموضوع الواحد في القرآن أصبحت عبارة عن وحدة من خلال أشياء متنوعة أو إطار عام، وبهذا يصبح الجديد الذي يدَّعيه التفسير الموضوعي للقرآن لنفسه أمرا غير ذي بال، أو يُفرغ من محتواه تماما فليست فكرة الإطار العام أو الوحدة من خلال الأشياء المتنوعة المعبر عنها

---

(١) ناصف، مصطفى، نظرية المعنى، ص٢٠٠؛ شريف، محمد إبراهيم، اتجاهات التجديد، ص ٥١٨ - ٥١٩.

(٢) ناصف، مصطفى، نظرية المعنى، ص٢٠٠.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٠١.

بالوحدة الموضوعية في القرآن بأفضل من فكرة الإطار العام أو الوحدة العضوية للسورة أو الروح العام الساري في السورة برغم اختلاف مواضيعها[1].

وبناء على هذا يمكن القول بأن فكرة الموضوعية ـ وهي أقوى ما جاء به الاتجاه الأدبي ـ لم تقدم جديدا في التغلب على المشكلة التي كانت تحيط بالطريقة الترتيبية التقليدية في التفسير، واصطدمت بنفس الصخرة التي ظنت أنها لفَّت من حولها بصنيعها الموضوعي[2].

وفي هذا الكلام نظر: ذلك أن أحدا لم يقل بأن المواضيع توجد في القرآن معزولةً بعضها عن بعض، أو أنها ينبغي أن تعزل وتوضع في جزر مستقلة لا تربط بينها رابطة ولا يجمعها جامع، فالقرآن كتاب هداية للبشرية جمعاء وقد ضم بين دفتيه شفاء وهدى لجميع شؤون الإنسان في كل ما يمكن أن يحيط أو يلم به. وإذا كانت مواضيع الحياة وشؤونها متصلة مندمجة في شبكة معقدة من المفاهيم والقضايا والأحوال، فكذلك القرآن الكريم وقد عالج كل هذه الشؤون والقضايا، فإنه قد جعلها في نظمه المبدع ونسقه المعجز ضمن شبكة مترابطة بالغة التعقيد من الأفكار والمفاهيم. فوجدنا السورة وحدةً تضم بين طرفيها كثيرا من جوانب الحياة وقضاياها، ولكن الإنسان قد اعتاد في بحثه وتفكيره على ضمِّ المتشابه ونظم المتفرق ومعالجة الجزء في الكل والكل في الجزء، وأيُّ عالم يبتغي النظر في صوب من أصواب الأرض أو ناحية من نواحي الفكر فإنه سيعجز عن ذلك وتتضاءل قدرته إن ابتغى الإحاطة بقوانين الأشياء جميعها أو القضايا الفكرية كلها قبل فهم تلك الجزئية أو الناحية.

إذن، فالمرء حين يتناول موضوعا أو شأنا من شؤون الحياة فإنه يركز جهده وتفكيره على تمحيص هذا الجزء بعينه ودراسته، ثم النظر في كل ما يرتبط

---

(١) شريف، محمد إبراهيم، اتجاهات التجديد، ص٥١٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥١٧.

به مما يؤثر فيه أو يتعلق به ويلزم لكمال معرفته والإحاطة به، وما عدا ذلك مما يتعلق به تعلُّقاً بعيدا أو كليا فلا شأن له به ولا تلزمه الإحاطة به فهذا مما قد يعرض له في طور لاحق من البحث.

وكذلك المفسر الموضوعي فإنه لابد مستعرضٌ لمواضيع أخرى إضافة للموضوع الأصلي المدروس، ولكن ذلك إنما يكون بالقدر الذي يفرضه القرآن نفسه، أي أنه يفعل ذلك فقط حينما يلحظ أن القرآن قد ربط بين أمرين أو لازَمَ بينهما على نحو من الأنحاء، حينها فقط يتعرض لهذا الموضوع الموازي وبالقدر الذي يوضح الموضوع الأصلي ويتعلق به.

إذا كان الأمر كذلك فهل يلزم من هذا القولُ باستواء التفسير الموضوعي ووحدة السورة في أنهما بحث عن وحدةٍ في أشياء متنوعة، ومن ثَمَّ يؤدي هذا إلى نقض التفسير الموضوعي وبطلانه؟ بل ورجوعه في المحصِّلة إلى الطريقة التقليدية في التفسير؟

إن الأمر ليس على هذا النحو، فالمفسر الموضوعي لا يقصد في بحثه تحقيقَ وحدة بين أشياء متنوعة أو مواضيع متعددة كما هو الحال في الوحدة الموضوعية للسورة، ولا يبحث عن العمود الذي ينظم السورة وقضاياها أو الإطار العام الذي يحيط بها، ولكنه يقصد إلى ضم الرؤى القرآنية المتعلقة بقضية ما، والمتناثرة في سور كثيرة وآيات عديدة متباعدة.. ثم إن كان لهذه القضية اتصال بفكرة أو قضية مستقلة ينبغي ربطها بالقضية الأصيلة فلا بأس بذلك. وهذا لا يقتضي القول باستواء التفسيرين التقليدي الترتيبي والموضوعي، أو فشل التفسير الموضوعي في تجاوز الجزئية التي اتصف بها الأول؛ وذلك لأمرين اثنين:

- إننا إذا قلنا بأن التفسير التجزيئي الترتيبي عاجز - في الأعم الأغلب - عن الوصول إلى الكليات القرآنية والمقاصد القرآنية بطريقته هذه، ثم قلنا بأن التفسير الموضوعي لا يستطيع أن يحقق هذا الهدف، فإن هذا يعني أننا عاجزون عن الخروج بنظرية ما من القرآن أو برؤية كلية إلا أن يكون هناك طريق ثالث في

التفسير يحقق هذا الغرض ـ ولم يوجد ـ والقول بالتفسير الترتيبي الموضوعي لا يحل الإشكال.

- ثم إن المؤاخذة الأصلية على الطريقة التقليدية في التفسير ليست في تعرضها للموضوع الواحد حسب وروده في السور أو طرقه مرات ومرات فحسب، ولكنها في افتقاد الرابط الجامع بين هذه الورودات الدالِّ على رؤية كلية[1].

والمفسر الموضوعي إذا تعرض في سياق موضوعه الأصلي لموضوع له به ارتباطٌ وتعلُّقٌ، ثم عاد إلى هذا الموضوع الفرعي في سياق دراسة موضوع أصلي آخر، فإن هذا لا يطعن في موضوعية تفسيره؛ إذ سيأتي دور هذا الموضوع الفرعي ليكون موضوعا أصليا عاجلا أو آجلا؛ وهو على أية حال لن يستطيع أن يدرس كل المواضيع القرآنية دفعة واحدة أو يفسرها كلها تحت نسق كلي واحد.

ثانيا: دعوى الموضوعية في مقابل التحيز

يؤكد كثير من دعاة التفسير الموضوعي على أن أحد مزايا هذا اللون من التفسير تكمن في كونه عاصما من التأويلات البعيدة التي أضفاها المفسرون على القرآن، أو الانحيازات المذهبية والعقدية التي ظهرت في التفسير، إذ كان يكفي في التفسير التقليدي أن يجد هذا المفسر أو ذاك آية تبرر مذهبه لكي يعلن عنه ويجمع حوله الأنصار والأتباع كما وقع في كثير من المسائل الكلامية كمسألة الجبر والتفويض والاختيار مثلا[2].

ولكن هذه الفكرة كانت محل اعتراض بعض الدارسين، إذ رأوا في

---

(١) وقولنا هذا لا يعني أن التفسير التجزيئي لا يخرج بحقائق كلية ، فقد يعثر المنهج التجزيئي في التفسير في أثناء الطريق بحقيقة قرآنية من حقائق الحياة ، ولكنه مع ذلك يظل مختلفا عن المنهج الموضوعي في الهدف والمنطلق والحصيلة الفكرية. انظر: باقر الصدر، محمد، التفسير الموضوعي، ص٢١ .

(٢) باقر الصدر، محمد، التفسير الموضوعي، ص ٢٠ .

الاعتصام بالموضوعية هنا ترويجا رخيصا للتفسير الموضوعي، بدليل أن التفسير القرآني حديثا لم يشهد ما خرج عن حدِّه وطبيعته إلا من أشهر محاولات الاتجاه الأدبي تمسكا والتزاما وعصمة بالموضوعية، ولم يشهد تاريخ التفسير على طوله ما يزلزل يقين الاطمئنان إلى معطيات النص التاريخية مثلما شهد من هذه المحاولة[1]. والإشارة هنا إلى محاولة محمد أحمد خلف الله في رسالته "الفن القصصي في القرآن الكريم".

فما حقيقة الأمر إذن: هل يمكن للتفسير الموضوعي أن يكون عاصماً ورِدءاً من التأويلات المذهبية أو الكلامية أو الفلسفية أو الفرقية التي سادت ردحاً من تاريخ التفسير! وهل يمكن القول بأن التفسير الموضوعي أقرب من التفسير التقليدي الترتيبي إلى النزاهة والحياد والموضوعية؟

أكد كثير من الدارسين والداعين للتفسير الموضوعي على أن أحد المزايا التي يتمتع بها التفسير الموضوعي هي قدرته على تجاوز الاختلافات والتأويلات المذهبية والكلامية والفلسفية في القرآن، تلك التأويلات والمذاهب التي اعتمدت في الغالب على اقتطاع آيات خاصة تؤيد مذهبا فقهيا أو كلاميا. فما مستندهم في ذلك القول وما حجتهم؟ وما السبب الذي يجعل للتفسير الموضوعي هذه الخاصية دون غيره من مناهج التفسير؟ وإلى أيِّ حدٍّ يعصم هذا التفسير عن الانحراف في فهم كلام الله وتحميله آراء ومذاهب لا يحتملها؟

من المعلوم أن المفاهيم الإسلامية خالية من أي شكل من أشكال التناقض وأنها منسجمة فيما بينها تماما، وأي خلل في استيعاب أي مفهوم أو فهمه بشكل دقيق سيؤدي بالضرورة إلى التعارض والتضاد مع جملة كبيرة من المفاهيم الإسلامية الأخرى، لذا فإن الجمع بين هذه المفاهيم ضمن إطار واحد يمكن أن يسلط الضوء على هذا التناقض، وبالتالي يسوق الباحث الإسلامي بشكل طبيعي

---

(١) شريف، محمد إبراهيم، اتجاهات التجديد، ص ٥١٦ - ٥١٧.

نحو العثور على فهم أدق لمفاهيم الإسلام. إن صحة أي فكرة إسلامية تنكشف لنا حتما من خلال ملاحظة مدى انسجامها مع بقية الأفكار والمفاهيم الإسلامية التي ترتبط بها[1].

ولنضرب لذلك مثلا: صورة جميلة جدا أثنينا على رسامها بأنه يمتلك موهبة فريدة في الرسم، فهل انتهى هذا الوصف فعلا؟ مما لا شك فيه أن الوصف لم ينته، وإنما لا بد من ملاحظة الإطار الذي يؤطر هذه الصورة، والحائط الذي توضع عليه، حينئذ فقط نتمكن من الحكم بشكل موضوعي على جمالية الصورة. إن هذا الشعور لا نجده إلا من خلال وجود انسجام كامل بين الأشياء التي نلحظها أمامنا وهذا الشيء نفسه يجب أن يُلحظ في هذه المعايير، فالمعايير التي نمتلكها في أذهاننا ينبغي أن تكون منسجمة فيما بينها غير متنافرة، وهذا ما يعني أن صلاحية هذه المعايير تقتضي بأن تكون هذه المعايير منضوية تحت إطار واحد ومنطلقة من قاعدة واحدة، لهذا فإن التفسير الموضوعي من خلال اتجاهه لجمع المدلولات التفصيلية ضمن مركب نظري واحد يتيح لنا قدرة أفضل على معرفة الخلل في مفاهيمنا ويسوقنا نحو التعرف على حقيقة اعتقاداتنا ويدفعنا بالتالي نحو تصحيحها[2].

ولكن الناظر في نتاج المدرسة الأدبية - وهي التي أكدت على المنهج الموضوعي في التفسير، ورفضت تلوين القرآن بالاتجاهات الخاصة للمفسرين - يجد أنهم قد وقعوا فيما حذروا منه، ذلك أنهم حينما فسروا النص ركزوا إما على الجانب الأدبي منه وهذا الجانب بطبيعته طيِّعٌ مرنٌ قابل للتأثر بشخصية المفسر، فضلا عن أن المفسر الأدبي أكثر جنوحا بحكم مهمته الفنية إلى إخضاع النص الذي يفسره لذوقه الخاص وتجربته الفردية ومقاييسه الشخصية[3].

---

(١) باقر الصدر، محمد، التفسير الموضوعي، هامش ص٢٠ .

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠ .

(٣) شريف، محمد إبراهيم، اتجاهات التجديد، ص ٥١٦ .

لذا يحق للبعض أن يتخوف على النص القرآني أن يناله من التفسير الأدبي وهو تفسير اعتبر المنهج الموضوعي أحد أسسه ومبادئه التفسيرية - شيء مما ناله من التفسير المذهبي والكلامي والفلسفي وسائر الألوان التي شجبها المفسر الأدبي[1]. وحقيقة الأمر أن العاصم من تلون التفسير القرآني مذهبيا أو ذوقيا أو فنيًّا بله الخروج من طبيعته إلى أنشطة انحرافية أخرى إنما هو شيء آخر بعيدٌ عن القواعد المنهجية والأطر المحبوكة[2].

إذن لدينا هنا رأيان ولكل منهما وجهة نظرٍ ودليل فكيف الحكم بينهما؟

ربما يحسن بنا أن نميز نوعين من توظيف النص القرآني أو تفسيره:

الأول: يتعلق بالتوظيف المذهبي أو الكلامي للنص القرآني بانتزاع آيات تؤيد مذهب المفسر أو عقيدته.

الثاني: يتعلق بالاهتمام والاختصاص والخلفية الفكرية والعلمية التي ينطلق منها المفسر وتظهر في تفسيره.

والفارق بين النوعين ظاهر: إذ لا يخفى ما في الأول من استغلال لبعض النصوص على حساب نصوص أخر أو بعض المدلولات والتوجيهات على حساب معان أخر، أما في الثاني فإن المفسر إنما يوظف مجمل حصيلته العلمية وتوجهه الفكري في تفسير القرآن الذي ينطبع بدوره بخلفية هذا المفسر الفكرية وتوجهه.

وحاصل هذا التميز: أن الخلل الذي يسده التفسير الموضوعي هو المتعلق بالنوع الأول من التفسير القرآني الموظَّف لصالح اعتقادات ومذاهب فكرية خاصة، فهذا ما يعمل التفسير الموضوعي على تحاشيه ويساعد على القضاء عليه بجمعه ورؤيته الكلية لآيات القرآن.

أما النوع الثاني فهذا مما لا ينفع في الحيلولة دونه - لو صح وجاز الحيلولة دونه أصلا - التفسيرُ الموضوعي ولا غيره من مناهج التفسير، فهذا من طبائع

(١) المصدر السابق، ص ٥١٦.

(٢) المصدر نفسه، ص٥١٦ - ٥١٧.

الأمور ولوازم التفسير، فالمفسر إنما ينهل من القرآن بقدر ما تتسع له أدواته ومعارفه وأفقه الفكري وبحسب تصوره المسبق عن القرآن ووظيفته ومقاصده.

ولكننا نود أن نزيد النوع الأول تمحيصا فنتساءل: هل التفسير الموضوعي يعصم حقا من التأويلات الخاصة والانحرافات المذهبية في التفسير؟

إذا عدنا إلى الفخر الرازي (٦٠٦هـ) سنجد رأيا قد ينقض كل ما قلناه، إذ يرى أن النظرة النابعة من النص نفسه لا تقود المفسر في جميع الآيات إلى القصد الإلهي، وعلى المفسر أن يتحرر من حدود الألفاظ والعبارات وإسارها، وينطلق خارج نطاق النص في بعض الآيات لمعرفة المقصود الإلهي، فيتعرف مثلا وهو خارج النص إلى صفات الله أولا، ثم يعود إلى النص ويفسره بلحاظ هذه المعرفة.

يقول الرازي: "إن كل واحد من أصحاب المذاهب يدَّعي أن الآيات الموافقة لمذهبه مُحكَمة، وأن الموافقة لقول خصمه متشابهة فالمعتزلي يقول: قوله تعالى ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ محكم، وقوله ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ متشابه، والسنّي يقلب الأمر إلى ذلك.. فلا بد ههنا من قانون يُرجع إليه في هذا الباب. فنقول: اللفظ إذا كان محتملا لمعنيين وكان بالنسبة إلى أحدهما راجحا وبالنسبة إلى الآخر مرجوحا، فإن حملناه على الراجح ولم نحمله على المرجوح فهذا هو المحكم، وأما إن حملناه على المرجوح ولم نحمله على الراجح فهذا هو المتشابه فنقول: صرف اللفظ عن الراجح إلى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل، وذلك الدليل المنفصل إما أن يكون لفظيا وإما أن يكون عقليا.

أما القسم الأول فنقول: هذا إنما يتم إذا حصل بين ذينك الدليلين اللفظيين تعارض، وإذا وقع التعارض بينهما فليس ترك ظاهر أحدهما رعاية لظاهر الآخر أولى من العكس.

فثبت بما ذكرناه أن صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح في المسائل القطعية لا يجوز إلا عند قيام الدليل القطعي العقلي على أن ما أَشعَر به

ظاهر اللفظ محال. وقد علمنا في الجملة أن استعمال اللفظ في معناه المرجوح جائز عند تعذر حمله على ظاهره فعند هذا يتعيَّن التأويل، فظهر أنه لا سبيل إلى صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح إلا بواسطة إقامة الدلالة القطعية على أن معناه الراجح محالٌ عقلاً"[1].

والحقيقة أن الرازي مولع بإضفاء التشابه على مواطن كثيرة من القرآن الكريم، حتى لقد كاد أن يجعل القرآن كتابا ملتبسا لا رجاء في فهمه. فتراه يأتي بوجوه كثيرة حيث لا يحتمل الكلام إلا سمتا واحدا، حتى إنه قال بأن القرآن كله مظنون الدلالة[2]. لهذا نجد الفراهي يعقب على هذا قائلا: "ما علمت دواء لهذا الداء العضال إلا التمسك بالقرآن وردُّ الروايات والآراء إلى كتاب الله. وهذا لا يكون إلا أن نؤمن بأن "القرآن لا يحتمل إلا تأويلا واحدا"[3].

ثم إن صح هذا الرأي من الرازي فإنه إنما يصدق على ما يتعلق بالعقائد وقطعيات الدين، فهذه التي لا بد لفهمها من الرجوع إلى الدليل العقلي، بهذا تخرج آيات العقائد والقطعيات من مجال ما يمكن للتفسير الموضوعي أن يَحلَّ فيه الخلاف أو يمنع المنازعات الكلامية والفرقية، أما آيات الأحكام فواضح أن هذا الكلام لا ينطبق عليها، إذ إنها تقوم أساسا على الظن الغالب، وذلك يتحقق بالاستقراء والمقارنة بين الآيات القرآنية ولا يحتاج القطعية المطلوبة في مسائل العقائد والكلام.

---

(١) الرازي، مفاتح الغيب، ٧ / ١٣٧ - ١٣٨.

(٢) وللرازي كلام معروف في أصول الفقه يورد فيه طرق الاحتمال التي تعرض لفهم الكلام فيوصلها إلى عشر احتمالات تصرف النص عن القطعية، بل لربما جعلته من قبيل المتشابه. انظر: الرازي، محمد بن عمر، المحصول في علم الأصول، تحقيق طه جابر العلواني، الرياض: جامعة محمد بن سعود، ط١، ١٤٠٠، ١/ ٤٨٨.

(٣) الفراهي، عبد الحميد، التكميل في أصول التأويل، أعظم كره (الهند): الدائرة الحميدية، ط١، ١٣٨٨ هـ، ص ١٩ - ٢٠، ولعله يقصد أن على المفسر أن يبحث عن التأويل الراجح الواحد، وإلا فواقع احتمال القرآن لتأويلات لا يمكن إنكاره.

ثالثا: التفسير الموضوعي والسنة

تنبثق هذه القضية من تساؤل مهم هو: هل الحاصل الكلي من التفسير الموضوعي من أفكار وأحكام وأخلاق وعقائد يُعدُّ انعكاسا صادقا لرأي الإسلام أو حكم الإسلام في تلك القضايا، أم أنه لا يعدو أن يكون موقفا قرآنيا نظرا لاستمداده الأصلي؟

إن مفهومنا عن التفسير الموضوعي لا ينضبط إذا قلنا إنه يقود إلى فهم إسلامي قرآني صحيح، لأن التفريق بين الإسلامية والقرآنية يساعدنا على نظر أصوب وفهم أدق، فالقرآنية في هذا المقام أخص من الإسلامية. وهذا الرأي معتمد أساسا على قول البعض بوجوب خلوص البحث في التفسير الموضوعي عن الاختلاط بالدراسات الأخرى مما ليس في القرآن أو متعلقا به. أي أننا حينما نبتغي معرفة موقف القرآن من قضية ما فلا ينبغي أن ندخل معه غيره من أحاديث رسول الله أو أقوال الصحابة والتابعين، لأننا بهذا نضيف بنودا غير قرآنية إلى عناصر الموضوع المراد معرفة موقف القرآن منه، وهي إذا دخلت فإنها تدخل لا لتشكل بنودا أساسية في ذلك الموقف القرآني بل لتكون شرحا وبيانا[1].

ولكن بعض الدارسين ذهب إلى القول بضرورة استقصاء الأحاديث النبوية الشريفة التي تتعلق بالموضوع، فإغفال ذلك مدعاة للسقوط في أخطاء علمية كان يمكن تفاديها؛ في إشارة إلى بعض الدراسات القرآنية التي حادت عن جادة الصواب مثل دراسة محمد أحمد خلف الله. ويتم ذلك طبعا مع تحري الصحة في سند الروايات النبوية وفق ضوابط نقد السند والمتن كما قعدها علماء الحديث[2]. وقد رأى البعض تكميل الموضوع بما ورد من حديث رسول الله إن احتاج الأمر ذلك حتى يكمل له هيكله ويزداد وضوحا ، فالسنة تتخذ هنا وظيفة تكميلية[3].

---

(١) الدغامين، زياد خليل محمد، منهجية البحث، ص ٣٢، ٤٦ .

(٢) الرضي، عبد الباسط، المنهج الموضوعي، ص ٢٧٦.

(٣) الفرماوي، عبد الحي، البداية في التفسير الموضوعي، ص٥٠ ؛ الخالدي، عبد الفتاح، ص٧١.

ولكننا إذا أردنا أن نعالج هذه المسألة بدقة ـ بعيدا عن المواقف المتعارضة السابقة ـ فعلينا ملاحظة الأمرين التاليين:

الأول: يشكل التفسير الموضوعي ـ كما سبق القول ـ مرحلة تالية على التفسير التحليلي، ولا يمكن للمفسر أن ينتقل إلى الاشتغال في التفسير الموضوعي دون أن يحيط علما بأدوات التفسير التحليلي وقواعده وشروطه. وبما أن الرجوع إلى السنة والاستعانة بها في تفسير كتاب الله هو أحد طرق التفسير التحليلي، فإن المفسر الموضوعي لا بد أن يكون محيطا بها في الجملة، بحيث تشكل أحد الضوابط لفهمه وتفسيره.

الثاني: إن السنة كما يقول الإمام الشافعي: لا تكون "إلا تبعا لكتاب الله بمثل تنزيله أو مبينة معنى ما أراد الله فهي بكل حال متَّبِعة كتابَ الله"[1]، بل إن السيوطي يذكر أنه كان ينوي تأليف كتاب في توافق السنة والقرآن، يذكر فيه كلَّ حديثٍ في القرآن معناه، أو إشارة إليه، وذلك تحقيقا لمقولة الشافعي السابقة[2]. فإذا كان التفسير الموضوعي مَعنيًّا أساسا بالرؤية الكلية فلن تعوزه السنة إلا في تفصيل مجمل أو توضيح مشكل في جزئية معينة[3]، ولكنها لن تضيف شيئا إلى المقاصد الكلية التي يدل عليها القرآن ـ فالسنة بمجملها راجعة إليها ومعتمدة عليها ـ وهي الغاية التي يسعى إليها المفسر الموضوعي للقرآن.

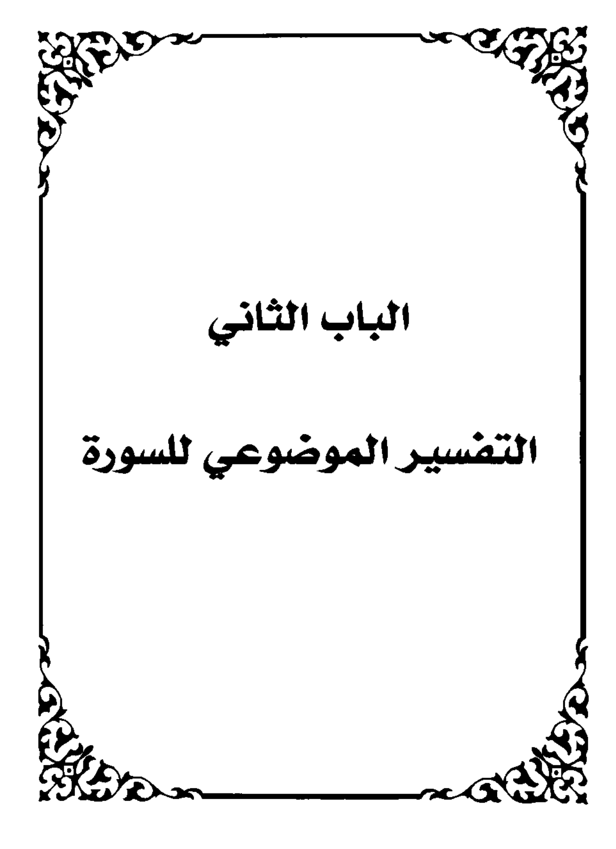
ولكننا يجب ألا نغفل أن السنة النبوية قد احتوت على كثير من القواعد الكلية التي نجد أصولها في القرآن، وهي لا شك مفيدةٌ المفسرَ الموضوعي في نظره الكلي في القرآن توضيحا وتأكيدا وبيانا.

---

(١) الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة، ١٩٣٩، ص٢٢٢.

(٢) السيوطي، جلال الدين، قطف الأزهار في كشف الأسرار، تحقيق أحمد بن محمد الحمادي، قطر: وزارة الأوقاف، ط١، ١٩٩٤، ١/ ٩٨ - ٩٩.

(٣) لا بد من الإشارة إلى أن المفسر الموضوعي مطالب بإدراك أسرار الإجمال والتفصيل، والإشكال والتبين في سياق النص القرآني، بحثاً عن دلالات ذلك في إطار المنهج القرآني العام.



الباب الثاني

التفسير الموضوعي للسورة



الفصل الأول

التعريف والتوصيف

المبحث الأول

مفهوم التفسير الموضوعي للسورة

تستند فكرة التفسير الموضوعي للسورة إلى عدد من المفاهيم الجوهرية التي تشكل جوهر هذا النوع التفسيري وغايته، وتحدد مجاله وموضوعه. ولكن "التفسير الموضوعي للسورة" لم يُعتمد بَعدُ مصطلحًا خاصًّا دالًّا على الدراسة الموضوعية للسورة، بل لقد نازعه في الدلالة على هذا المنهج الخاص في البحث مصطلحات أخرى عديدة، اعتمدها عدد من الباحثين والدارسين للتفسير الموضوعي. تعكس هذه المصطلحات المستخدمة مفاهيم وتصورات مختلفة عن التفسير الموضوعي للسورة، وتقوم على تصور معين لـ"للسورة" باعتبارها "وحدة" تركيبية مستقلة في النص القرآني، أو بعبارة أدق: تقوم على فهم معين لطبيعة الوحدة التي تَحكُم السورة القرآنية[1]. لهذا كان لا بد بداية من إجراء مراجعة لهذه الاصطلاحات المختلفة التي استخدمت للدلالة على التفسير الموضوعي للسورة بما تحمله من مفاهيم عن هذا النوع الخاص من التفسير.

* * *

(١) حيث يكتسب مفهوم "وحدة السورة" مكانة مركزية في التفسير الموضوعي للسورة كما سيأتي.

١. مصطلحات متداخلة مع التفسير الموضوعي للسورة:

لقد تعددت الألفاظ والمصطلحات التي استخدمت للدلالة على هذا النوع الخاص من التفسير الموضوعي، فكثر إطلاق مصطلح "الوحدة الموضوعية" عليه، كما استخدم مصطلح "الوحدة العضوية" و"الوحدة الفكرية الأدبية" و"الوحدة المنطقية"، وارتأى البعض إطلاق اسم"الوحدة النسقية" عليه. ولكن كثيرين اقتصروا على لفظ "الوحدة" فحسب، أو "التفسير الموضوعي للسورة".

الوحدة الموضوعية:

يعد اصطلاح "الوحدة الموضوعية" أكثر الاصطلاحات شيوعا وانتشارا لدى المصنفين في التفسير الموضوعي. ويبدو أن دخول هذا المصطلح حقل التفسير قد كان في أربعينيات القرن الماضي، حينما كتب ابن شهيد ميسلون الخطيب كتابه"نظرة العجلان في أغراض القرآن"[1]، واستخدم مصطلح "وحدة الموضوع" في السورة القرآنية، ولا أعلم أحدا قبله استخدم هذا المصطلح في حقل العلوم القرآنية. وبالنظر في الدراسات التي استخدمت مصطلح الوحدة الموضوعية، نجد أن إطلاقه عند البعض لم يقتصر على "التفسير الموضوعي للسورة" ولكنه امتد ليشمل أنواعا ومستويات أخرى من التفسير.

فقد عرَّف حجازي "الوحدة الموضوعية" جاعلا القرآن الكريم كلَّه ظرفاً لها، فهي: "البحث عن القضايا التي عرض لها القرآن الكريم في سوره المختلفة ليظهر ما فيها من معان خاصة تتعلق بالموضوع العام الذي نبحثه لنحقق الهدف وهو الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم"[2]. فمفهوم "الوحدة الموضوعية" هنا

---

(١) سيأتي ذكره لاحقا. انظر: ص ٢٨٧.

(٢) حجازي، محمد محمود، الوحدة الموضوعية، ص٣٣.

ليس محصوراً في مستوى السورة ولكنه شامل لكل القرآن، ويختص بدراسة القضايا أو المواضيع القرآنية بغرض الوصول إلى الوحدة الموضوعية في القرآن. فالوحدة الموضوعية إذن بحسب هذا المفهوم وسيلة وهدف معا، ومعنى كونها هدفاً هو إثبات "إتحاد الموضوع الذي ذكر متناثراً وأنه لا تباين فيه ولا اختلاف بل يؤلِّف وحدة موضوعية له كاملة"[1].

ولكن معظم الباحثين خصّوا هذا المصطلح بمستوى معين من التفسير هو التفسير الموضوعي للسورة فقط، واعتبروا (الوحدة الموضوعية) غاية وهدفاً له كما هو عند **الخالدي**: "إذ يختار الباحث سورة وينظر فيها نظرة موضوعية متدبرة ويقف مع آياتها وقفة مطولة، ويتعرف على موضوع السورة ومقاصدها وأهدافها، وعلى الخطوط الرئيسية التي تجمع مختلف موضوعاتها الفرعية، ويخرج من ذلك بتحليل موضوعي موسَّع تبدو معه السورة وحدة موضوعية متناسقة"[2]. وقريب منه ما ذكره باحث آخر من مفهوم للوحدة الموضوعية، وهو أنها "تحديد الغرض الذي تناقشه السورة وربط الآيات الواردة فيها بما يخدم هذا الغرض ويدعمه ويقوّيه لتكون السورة كلها كالكلمة الواحدة"[3].

ولكن مفهوم "الوحدة الموضوعية" أصبح عند آخرين مرادفا لمفهوم "الوحدة العضوية" تقريبا، وتم ربطه أساسا بالتناسب بين الآيات القرآنية، وهو"أن يكون العمل الفني متماسكاً إلى أبعد درجات التماسك بحيث تفضي كل جزئية إلى التي تليها ولا يمكن حذف جزئية واحدة، لأن العمل الفني يستغني عنها، أو إضافة جزئية أخرى يفتقر إليها"[4].

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٣.

(٢) الخالدي، عبد الفتاح، التفسير الموضوعي، ص١٦ .

(٣) أبو راس، محمد عايش، دراسة موضوعية في سورة الزمر، رسالة تكميلية لدرجة الماجستير. قسم أصول الدين في كلية الشريعة: الجامعة الأردنية، ١٩٨٦، ص ٥٥.

(٤) لشقر، مليكة نايت، التناسب الموضوعي في القصص القرآني، ص١٧٧.

ويبدو أن هذا المصطلح حينما استعمل من قبل بعض المتخصصين في التفسير اضطرب أمره، فلا هو احتفظ بالمعنى الموضوع له في الدراسات الأدبية، ولا هو تغيَّر التغيرَ الذي يلائم المعاني الجديدة التي أدرجها تحته هؤلاء الباحثون، حيث خلط بعضهم بينه وبين قضية التناسب والترابط بين آيات السورة، كما خلط بعضهم بينه وبين التفسير الموضوعي[1].

لذا يرى البعض أن الأوفق تعريف الوحدة الموضوعية بأنها: "النظر في السورة القرآنية أو دراستها لمعرفة موضوعها الذي يسيطر عليها وتهتم بمعالجته، سواء كان موضوعاً واحداً بالفعل أم عدة موضوعات يضمها نسيج واحد يشد بعضه بعضاً مهما تنوعت ألوانه أو زخارفه"[2].

الوحدة العضوية أو الفكرية:

لكن بعض الدارسين وجد أن هذه التسمية (الوحدة الموضوعية) تعوزها الدقة والتمحيص، وان لم تكن الموضوعية المقصودة هنا اعتبارية، والأوفق ـ حسب رأيهم ـ تسميتها: "وحدة عضوية" ـ ليس بالمعنى الفني ـ أو وحدة أدبية فكرية تقضي على شبهة التفكك والانفراط في نسق السورة القرآنية[3]. لأننا لا يمكن أن نقول بأن كل سور القرآن تدور حول موضوع واحد إلا بقدر كبير من التعسف، لهذا كان لا بد من قصر الاشتغال على السورة بالنظر في تماسكها ووحدتها.

الوحدة النسقية:

"الوحدة النسقية" اصطلاح ثالث استخدمه أحد الباحثين في سياق دراسته لمنهج سيد قطب في التفسير معارضا به القول بالوحدة الموضوعية والوحدة

(١) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٩ .

(٣) شريف، محمد إبراهيم، اتجاهات التجديد، ص٢١٧.

العضوية؛ ذلك أن السورة القرآنية حسب رأيه تنتظمها وحدة من نوع خاص أطلق عليها "الوحدة النسقية". فالسورة ـ حسب رأيه ـ لا تتناول موضوعاً واحداً، بل تتشابك فيها الموضوعات وتتعدد فيها الأساليب التعبيرية، كما أن الرابط بينها ليس رابطاً منطقياً، وإنما هو الأهداف والمقاصد[1].

فقد كانت طريقة القرآن ومنهجه تستهدف مخاطبة كيان الإنسان ككل، ومن ثم كانت السورة القرآنية شبكة من المواضيع والقصص والمواعظ والعبر والمشاهد الكونية والأمثال والتصورات العقدية والأحكام الشرعية،ومن هنا كان الرابط بين الموضوعات ومشاهد السورة هو المقاصد والأهداف، وهذا ما يجعل وحدته متميزة عما يعرفه البشر في مؤلفاتهم وأبحاثهم[2]، فالسورة إذن نسق متكامل وضع من قبل الله تعالى لمخاطبة نسق آخر متكامل وهو الإنسان[3].

ومن الدارسين من لم يحدد للتفسير الموضوعي للسورة مصطلحاً معيناً وإنما اقتصر على القول بأنه: "اللون التفسيري الذي يبحث عن الهدف الأساسي في السورة الواحدة، ويكون هذا الهدف هو محور التفسير الموضوعي في السورة"[4]، فهو فقط تفسير موضوعي للسورة.

إن تحليل العناصر الأساسية المشتركة بين مختلف التعاريف والمصطلحات المرتبطة بالتفسير الموضوعي للسورة والخصائص الفرعية التي تميزها عن بعضها البعض يُظهر أن:

١ـ محل البحث في هذا النوع من التفسير: هو السورة القرآنية الواحدة (باستثناء حجازي).

---

(١) الضاوي، بزوى أحمد، أثر الواقع الثقافي، ٢/٣٧٧.

(٢) المصدر نفسه، ٢/ ٣٧٨.

(٣) المصدر نفسه، ٢/٣٨٥.

(٤) مسلم، مصطفى، مباحث في التفسير الموضوعي، ص٢٨.

٢ـ غايته إثبات وحدة السورة القرآنية على اختلافٍ في ماهية هذه الوحدة..

فهي عند البعض: موضوع السورة الأساسي، وعند آخرين مقاصد السورة وأهدافها، أو الغرض الذي تناقشه السورة عند غيرهم، أو الهدف الأساسي الذي تتوجه إليه السورة، وعند آخرين هي وحدة مطلقة.

يظهر إذن أن مفهوم "الوحدة" مفهوم مركزي في التفسير الموضوعي للسورة، ولكنه مع ذلك مصطلح ملتبس يحيط به الكثير من الغموض والاختلاف، لذا كان لا بد من متابعة الأصول الأدبية له، والتصورات المختلفة التي دارت حوله، ثم النظر في الطريقة التي تمَّ توظيفه بها في حقل الدراسة القرآنية، ومدى وثاقة صلته بالتفسير الموضوعي للسورة.

٢. مفهوم "وحدة السورة":

أـ مفهوم "الوحدة" في النقد الأدبي:

مفهوم "الوحدة"[١] أحد أهم المفاهيم التقليدية التي انشغل بها النقد الأدبي قديما وحديثا. وتعددت آراء النقاد ومفاهيمهم عن هذا المصطلح تبعا للمدارس والمذاهب الأدبية التي ينتمون إليها أحيانا، وتبعا للنوع الأدبي الذي يشتغلون به أحيانا أخرى.

---

(١) لغويا يرجع أصل اشتقاق كلمة "الوحدة" إلى "وحد" الذي يدل على "الانفراد"، يقال: وَحُدَ، كعَلِمَ وكَرُمَ، يَحِد فيهما، وَحَادَةً ووُحودَةً ووُحوداً ووَحْداً ووُحْدَةً وحِدَةً: بَقِيَ مُفْرَداً، كتَوَحَّد. ومنه قولهم: نَسِيجُ وَحْدِهِ إذا لم يكن لم يكن له نظير. هذا ما جاء منه لازما، أما المتعدي منه فيراد به جعل المتعدد واحدا، يقال: وحَّده توحيدا، وحاصل التوحيد اتحاد وقد يقال وحدة على الاستعمال. وعليه فمعنى اتحاد الكلام ووحدته أنه واحد من حيث الاتصال، ومنه قول تعالى: ﴿وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ ٱلْقَوْلَ﴾ [القصص: ٥١]، وقد يراد من أنه واحد من حيث انعدام النظير، كما يستدل من قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾. انظر: الأصفهاني، المفردات، مادة "وحد"، ومادة"وصل"؛ ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة "وحد"؛ الفيروزبادي، القاموس المحيط، مادة "واحد".

فالحديث عن "الوحدة" يرجع إلى (٣٢٢ق.م) حينما جعلها أرسطو - في كتابه فن الشعر - شرطا أساسيا في العمل المسرحي، وتعني هذه الوحدة أن يكون العمل الفني متماسك الأجزاء يؤدي كل جزء فيه إلى ما يليه، وأن يدور على عقدة واحدة وحلٍّ واحد، بل لقد شبَّه هذه الوحدة المطلوبة بوحدة الجسم الإنساني الذي إذا انتزع منه عضو تضعضع الكل[1]. تتكون "الوحدة" في المفهوم الأرسطي إذن من عنصرين: وحدة الموضوع، وتماسك العمل الأدبي أو وحدته العضوية.

ولقد تسرب مفهوم الوحدة اليوناني هذا إلى النقد الغربي منذ وقت مبكر، ونُقل من المسرحية إلى الشعر الغنائي، ثم أخذ يظهر عند الشعراء والنقاد من شتى المذاهب الأدبية، وعن هذا الطريق انتقل التأثر إلى النقد العربي[2].

فقد دعا الرومانسيون إلى "الوحدة العضوية" (Organic Unity)[3] وتابعتهم في ذلك المذاهب التي جاءت بعدهم مع تنويعات عند الرمزيين والسرياليين في انتقلاتهم الجزئية داخل التجربة الكلية[4]، فأصبح مفهوم "الوحدة العضوية" في

---

(١) عبد البر، طه عبد الرحيم، قضايا النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق، القاهرة: دار التأليف، ط١، ١٩٨٣، ١١٧.

(٢) المصدر نفسه، ١١٨.

(٣) ويعود استخدام كلمة العضوية (organic) إلى القرون الوسطى حيث كانت تستخدم بمعنى الأداة أو الوسيلة، ومنها (organon) المنطق بما هو أداة للمعرفة، ثم أصبحت تستخدم بمعنى بيولوجي هو ارتباط أجزاء الجسد ببعضها، وأصبحت (organism) تعني الجسد الحي نفسه، وهذا المعنى الحديث للكلمة هذه الذي استعمله النقاد في الإشارة إلى فكرة الوحدة والحيوية في الأعمال الأدبية، وهو الذي أثَّر في فكر مدرسة الديوان وخصوصا الكتابات النقدية للعقاد عن وحدة العمل الفني. وينقل عناني أن مصطلح "البناء العضوي" للعمل الأدبي إنما جاء أساسا عبر استعارة طائشة أشاعها كلينيث بروكس، ثم استخدمه بعد ذلك النقد الحديث (The new criticism). انظر: عناني، محمد، المصطلحات الأدبية الحديثة: دراسة ومعجم، القاهرة: الشركة المصرية العالمية للنشر، ط١، ١٩٩٦، ص ٤٣ - ٤٦.

(٤) عبد البر، طه عبد الرحيم، قضايا النقد الأدبي، ص ١١٨.

العمل الشعري هو أن يكون هذا العمل ذا موضوع واحد، وأن تكون المشاعر التي يثيرها واحدة، وذلك يستدعي ترتيبا ينتهي إلى خاتمة يستلزمها الترتيب السابق، فتكون أجزاء القصيدة كالجسم الحي لكل عضو فيه وظيفته ولا يمكن نقل عضو منه أو إسقاطه[١].

ولكن من النقاد من رأى أن هذا التصوير يفترض أولا أن هناك ما يمكن أن يسمى بالعمل الفني الكامل الذي بلغ من إحكام بنائه وتكامله، أي اعتماد بعضه على بعض، أنك لا تستطيع أن تمسَّه دون أن تسيء إليه[٢]. وهذا تصور مبالغ فيه، فلا يوجد مثل هذا العمل لا في شعر كبار شعرائنا أو شعراء العالم، وقديما كان الأخطل يكتب تسعين بيتا ثم يختار ثلاثين منها ليطيِّرها، ولم تقدم حتى اللحظة مسرحية هاملت لشكسبير في صورتها الكاملة، وما ضرها أن حذفت منها ساعة أو بعض ساعة. كما يمكن أن يقرأ المرء بعض ملحمة أو قصيدة ويسعد بها، إن المعنى العام للعمل لا بد أن يتغير ولا شك، فالجزء غير الكل، ولكن تصور قطع الأنف أو الأذن تصور مضحك، وقد كان يكفي مصطلح الوحدة والتخلي عن استعارة العضوية[٣].

كما ذهب بعض النقاد العرب إلى القول بأن القصيدة في الشعر العربي القديم إنما تقوم على وحدة البيت، فهو يقوم بنفسه، ولا يحتاج إلى غيره، لأن العربي يؤثر الإيجاز ويفضل المثل السائر الذي تلتقطه الذاكرة ويجرى على الألسنة، لهذا يمكن أن تحذف أبياتا في القصيدة دون أن تضرها أو تحدث فيها خللا كبيرا. لهذا دار النقد العربي على وحدة البيت، ولم تُعرف وحدة القصيدة إلا نادرا. كالذي وجدنا عند ابن

---

(١) المصدر نفسه، ١١٩.

(٢) عناني، محمد، المصطلحات الأدبية الحديثة: دراسة ومعجم، القاهرة: الشركة المصرية العالمية للنشر، ط١، ١٩٩٦، ص ٤١.

(٣) عناني، محمد، المصطلحات الأدبية الحديثة، ص ٤٢.

قتيبة (٢٧٦هـ) في حديثه عن المطبوع والمتكلف من كلام الشعراء، وكذلك عند الحاتمي (٣٨٨هـ) الذي شبَّه القصيدة بخلق الإنسان في تناسقها واتصال بعضها ببعض، وجعل محاسنها مرتبطة بقدر حُسن انتظامها[١].

ومن أصرح من تحدث بما يشبه "الوحدة العضوية" في القصيدة العربية ابن طباطبا العلوي (٣٢٢هـ)، إذ ينبغي على الشاعر ـ حسب رأي ابن طباطبا ـ "أن يتأمل تأليف شعره وتنسيق أبياته، ويقف على حسن تجاورها أو قبحه، فيلائم بينها؛ لتنتظم له معانيها، ويتصل كلامه فيها، ولا يجعل بين ما قد ابتدأ وصفه أو بين تمامه فصلا من حشو ليس من جنس ما هو فيه فينسى السامع المعنى الذي يسوق القول إليه.."[٢].

ولكن هذا كله لا يجعلنا نقول بمطابقة مفهوم النقاد العرب للوحدة ـ على ندرة القائلين به ـ مع المفهوم الأرسطي لها، ذلك أنهم ركزوا على ضرورة وصل أجزاء القصيدة وحسن نظمها ونسقها، ولم يلتفتوا إلى الترابط المعنوي بالقدر ذاته؛ لهذا نجد النقاد العرب المحدثين قد تنبهوا إلى ذلك وثاروا على الشعر التقليدي، ووحدة البيت وتعدد الأغراض في القصيدة. وكان خليل مطران أول من بادر بالدعوة إلى مبدأ "الوحدة" في القصيدة العربية في العصر الحديث، ثم تبعه في ذلك جماعة الديوان، العقاد والمازني، وعبد الرحمن شكري، وغيرهم[٣]. وأصبح مفهوم "الوحدة" لديهم دالا على ترابط أبيات القصيدة ومعانيها بعضها ببعض وتسلسلها إلى غاية واحدة. وتتابع النقاد العرب في الحديث عن مفهوم "الوحدة"، فتحدث البعض عن وحدة المغزى في القصيدة، وهذا المفهوم "للوحدة" لا يحجز الشاعر عن تعدد التجارب والعواطف في قصيدته، ولكنه

---

(١) عبد البر، طه عبد الرحيم، قضايا النقد الأدبي، ص١٢٤ ـ ١٢٥.

(٢) نقلا عن: عبد البر، طه عبد الرحيم، قضايا النقد الأدبي، ص ١٢٦. وممن تابع ابن طباطبا على رأيه هذا ابن سنان الخفاجي، انظر: المصدر نفسه، ص١٢٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

يشترط فيها أن تكون جميعها متجانسة المغزى[1]، بينما ذهب آخرون إلى اعتبار الوحدة المطلوبة وحدةً في المشاعر التي تثيرها القصيدة، وما يستلزم ذلك من ترتيب الصور والأفكار ترتيبا تتقدم به القصيدة شيئا فشيئا[2].

نخلص من هذا كله إلى عدد من النقاط:

١- لم يستخدم مصطلح "الوحدة الموضوعية" في النقد الأدبي بصورة أساسية، وكان الاصطلاح الشائع بين النقاد هو "الوحدة العضوية"، أو مصطلح "الوحدة" الأكثر عمومية وإطلاقا.

٢- لم يتفق النقاد على مفهوم محدد لـ"الوحدة العضوية"، فهو عند البعض بمعنى "الوحدة الموضوعية" أي قيام العمل الأدبي على فكرة أو موضوع واحد، تدور كل أجزائه حوله، وهو عند آخرين بمعنى الوحدة الفنية، أو بمعنى الوحدة الشعورية.. ويستخدمه البعض بالمعنى المطلق للوحدة، أي تماسك العمل الأدبي وانسجام عناصره بغض النظر عن المعاني أو الأفكار التي يتناولها.

٣- يميل كثير من النقاد إلى استخدام مصطلح "الوحدة" مطلقا، بحيث يدل على الكينونة الخاصة للعمل الأدبي والهوية الخاصة التي تجمع بين أجزائه، بغض النظر عن طبيعة هذه الهوية الجامعة، أو شكلها[3].

ب ـ مفهوم "الوحدة" في التفسير:

يواجه المفسر الذي يقوم بنقل مفهوم الوحدة من حقل النقد عددا من المشكلات المنهجية:

١. مشكلة نقل المفهوم من مجال النصوص الأدبية إلى مجال النص القرآني:

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٣) يقول ريتشاردز: "أن المهم في القصيدة ما تكونه وليس ما تعينه ، فليس ما تقوله القصيدة هو الذي يهمنا في الواقع ، وإنما الذي يعنينا هو ماهية القصيدة ذاتها". انظر: المصدر نفسه.

وتتلخص هذه المشكلة في أن المعايير التي يضعها النقاد إنما كان مقصودها دراسة النصوص والأعمال الأدبية الإنسانية، ولكن المفسر باستخدامه لهذه المفاهيم في حقل الدراسة القرآنية يُخضع النص القرآني وهو نص إلهيٌّ المصدرِ لمعايير وضعت أصلا لتكوين النصوص البشرية وفهمها، وهذا ما قد يرى فيه البعض طعناً في الإعجاز القرآني، وتشبيها للكلام الإلهي بكلام البشر. وقد اختلفت طريقة تعامل الدارسين للسورة القرآنية مع هذه المشكلة، فمنهم من حاول أن يملأ مصطلح "الوحدة" بمضمون أو مفهوم جديد، كالذين تحدثوا عن الوحدة النسقية للسورة، ومنهم من تحاشى تماما استخدام مصطلحات "الوحدة العضوية" أو "الوحدة الموضوعية"، وفضل أن يستخدم مصطلح "الوحدة" مطلقا، أو يستغني عنه تماما ويتحدث عن "النسق القرآني" لا "الوحدة القرآنية"[١].

٢. مشكلة نقل المفهوم من الدراسات الغربية إلى الدراسات العربية: وتنبع هذه المشكلة أساسا من أن النقد الأدبي العربي عموما لم يعرف مفهوم "الوحدة"، وهذا يعني أن نقل هذا المفهوم سيواجه تجافيا مع النمط الخاص للأدب العربي القديم منه خاصة، وإذا كان القرآن الكريم قد نزل على عادات العرب في القول، ومنه عدم التزامهم بمبدأ الوحدة، تصبح استعارة هذا المفهوم إلى حقل الدرس التفسيري مجافاةً للنسق القرآني ونظامه البنائي[٢].

إذا كان الأمر على هذا النحو فكيف نفهم "وحدة السورة"؟ ثم كيف تتشكل صلتها بالتفسير الموضوعي للسورة، وما وجه استناده إليها؟

يقوم مفهوم وحدة السورة على عنصرين أساسيين:

---

(١) هذا ما ذهب إليه كامل سعفان معتمدا في ذلك على كلام لرشيد رضا يستنكر فيه تصورا خاصا للوحدة، وهو الذي يرى وجوب كونها وحدة مبنية على موضوع يدور حوله النص. انظر: سعفان، كامل علي، المنهج البياني في تفسير القران الكريم.

(٢) ستأتي لاحقا مناقشة مفصَّلة لهذا المشكلة التي تعترض القول بالوحدة، والتفسير الموضوعي للسورة.

أ. تماسك السورة القرآنية واتساق آياتها وتناسبها.

ب. التركيبة المقصدية للسورة القرآنية، أو بعبارة أخرى: المعطى الكلي الذي هو المقصود من النظم الخاص للسورة.

ويشكل مفهوم الوحدة الأساس المنطقي الذي يفترضه التفسير الموضوعي للسورة، ولكن هذا لا يعني أن مفهوم التفسير الموضوعي للسورة يمكن اختزاله في مفهوم "الوحدة"، بعبارة أخرى: يقوم التفسير الموضوعي للسورة على رؤية معينة للسورة القرآنية ترى القول بوحدتها، أي بكونها نصا متماسكا منسجما مرتَّبا بتوقيف إلهي ذي مغزًى وغايةٍ من مخالفته الترتيبَ النزولي الواقعي أو الترتيب الموضوعي.

أما الأقوال المختلفة التي دارت حول طبيعة الوحدة التي تحكم السورة القرآنية، فلا يمكن تعليق التفسير الموضوعي عليها أو حصره بها على النحو الذي شاع في دراسات التفسير الموضوعي. فتحديد طبيعة الوحدة هذه قد يختلف من مفسر إلى آخر بحسب ما يدركه من نظام السورة وبحسب زاوية النظر التي ينطلق منها، ثم إن تحديد طبيعة الوحدة في السورة ينبغي أن يكون أمرا لاحقا على النظر الموضوعي فيها لا سابقا له[1].

إذن لا بد أن نفرق هنا بين أمرين قد اختلطا على كثير من المشتغلين في هذا المجال:

أ ـ الوحدة: كصفة وخاصَّة من خصائص السورة القرآنية.

ب ـ الوحدة: كأساس منهجي ومنطلق لفهم السورة موضوعيا.

وينفعنا هذا التمييز في تجنب الخلط والمبالغة في فكرة الوحدة وإرجاعها إلى أصول وأفكار قديمة، فقد نجد في كتابات الأقدمين ما يثبت فهمهم وإدراكهم للوحدة كخاصَّة من خصائص السور القرآنية والنظم القرآني، ولكن ليس للوحدة كأساس منهجي لتفسير السورة موضوعيا.

---

(١) لا سيما وأنه قد يختلف بحسب السور أيضا.

٣. مفهوم التفسير الموضوعي للسورة:

بناء على ما سبق يمكننا تحديد مفهوم "التفسير الموضوعي للسورة" بأنه: **(النظر الخاص في السورة القرآنية من حيث كليَّتها ونظمها، لا من حيث الدلالة التفصيلية لآياتها)**.

وبتفصيل القول في هذا التعريف نجد:

- أنه نظر بما هو إعمال للفكر في موضوع ما يراد منه الخروج بتصور عنه.
- وإنما قلنا انه "نظر خاص" لاختلاف الباحثين في طبيعة هذا النظر وغايته، فمنهم من رآه نظرا في موضوع السورة ومنهم من رآه نظرا في مقاصدها أو أهدافها.. ومنهم من رآه نظرا في اتساقها وانسجام قضاياها وموضوعاتها.
- محل هذا النظر هو "السورة من القرآن" فيخرج به تفسير الموضوع القرآني لوقوعه في القرآن كله.
- يتحدد هذا النظر في السورة بجهة مخصوصة هي كليَّتها وجملتها ونظمها فيخرج بذلك النظر في أجزائها من مفردات وآيات مستقلة كما هو معروف في التفسير العام.

** ** **

المبحث الثاني

التفسير الموضوعي للسورة والتفسير الموضوعي للقرآن

لم يكن جعل التفسير الموضوعي للسورة نوعا من التفسير الموضوعي مقبولا أو متفقا عليه، فالبعض رأى بينهما اختلافا في المفهوم والمنهج، يقتضي فصل التفسير الموضوعي للسورة عن التفسير الموضوعي للقرآن، وآخرون رأوا فيه تجزيئية مماثلة للتجزيئية الموجودة في التفسير التحليلي، كما رأوا أن ما يفرقه عن تفسير الموضوع أكبر مما يجمعه معه. فكان لا بد من عرض الأسباب التي يبدو أنها تخرج تفسير السورة من الإطار العام للتفسير الموضوعي، والأسباب التي تدعو لجعله ضمن مفهوم التفسير الموضوعي ونوعا منه.

أ. ما يفرق بين وحدة السورة ووحدة الموضوع في التفسير الموضوعي:

١ ـ يستهدف كل من التفسير الموضوعي للقرآن والتفسير الموضوعي للسورة الكشف عن الرؤية الكلية ضمن مستويين مختلفين، إلا أن منهجهما مختلف فيما يخص هذه الغاية، مما قد ينعكس سلبا على مشروعية أحدهما. تفصيل ذلك: أن التفسير الموضوعي في القرآن يقوم على جمع متفقِ المعنى ومترابطِ الشأن من الآيات من أجل تحصيل المعنى الكلي لها، فهي وحدة المتشابه والمتفق. أما التفسير الموضوعي للسورة فمبدأه النظر الكلي في مختلف القضايا التي تعرض لها السورة للخروج بقول كليٍّ فيها ونظرٍ عام يظهرها جسدا واحدا مترابط الأطراف مجتمع الأشتات ، وهذه وحدة المختلف والمتنوع.

٢ ـ الاختلاف في موائمة حاجات المسلم المعاصر ونمط التفكير الحديث:

يعد البحث في وحدة السورة أبعدَ عن الانخراط في قضية الإصلاح والتغيير من البحث في وحدة الموضوع؛ إذ يقتصر النظر في السورة غالبا على البحث عن الروابط والعلائق الممكنة بين مختلف القضايا التي تعرض لها السورة في سعيٍ لإثبات وحدتها واتساقها دون الانخراط في ربطها بالواقع.

٣ ـ إن القول بأن تفسير السورة هو نوع من التفسير الموضوعي قد يفترض ضمنا أن السورة القرآنية تقوم على وحدة الموضوع، وهذا القول محل خلاف كبير بين الدارسين للتفسير الموضوعي، لا يدعمه الظاهر والمعروف من تعدد أغراض السورة ومواضيعها. مما يجعل استناد تفسير السورة إلى التفسير الموضوعي استنادا واهنا لا يدعمه برهان قوي.

٤ـ اختلاف الأدوات والقواعد المنهجية بين نوعي التفسير الموضوعي هذين؛ فكل منهما له طريقة مختلفة ومستقلة عن الآخر تماما، فمع أن تفسير الموضوع يثبت الوحدة القرآنية (أي تكامل الموضوع أو القضية القرآنية وانسجامها في القرآن كله) إلا أن مقصده الأساس هو الكشف عن هدي القرآن في القضية محل البحث، بخلاف تفسير السورة موضوعيا إذ يأتي إثبات وحدتها في الدرجة الأولى من حيث اعتبار المفسر ونظره.

٥ـ إن هدف السورة متعددة الآيات أمر التماسي اجتهادي تختلف فيه الأنظار فكيف تصنَّف الآيات في السورة على هدف مختلَف في تحديده؟ وكيف يقوم التفسير على الاحتمال مع أن الأصل في التفسير الموضوعي أن يقوم على أساس النصوص ذاتها أو معانيها المتحققة؟[1] وإلى أن تقوم لهذا الضرب خطة علمية محكمة القواعد واضحة المعالم، فإنه يبقى من باب الدراسات القرآنية العامة وليست من التفسير الموضوعي[2].

---

(١) نقلا عن: الدغامين، زياد خليل، منهجية البحث، ص١١٣.

(٢) المرجع نفسه، ص١١٣.

ب. ما يجمع وحدة السورة ووحدة الموضوع في التفسير الموضوعي:

١ـ ابتغاء الرؤية الكلية: يجمع بين تفسير الموضوع في القرآن وتفسير السورة موضوعيا قصد الكشف عن الرؤية الكلية أو المقاصد الأساسية، سواء أكان تعلقها أو محلها السورة من القرآن أو القرآن كله في قضية من القضايا التي يعرض لها، إذ يعسر النظر الكلي في القرآن كله في جميع قضاياه معا، فهذا اتفاق في الهدف والمقصد.

٢ـ من حيث النشأة والظهور: كلا نوعي التفسير هذين يرتبطان بالعصر الحديث وما فرضه على الإنسانية عموما من طرقٍ في النظر والتفكير في مختلف مناحي الفكر والحياة، ولم يكن المسلمون بمعزل عن هذه التغيرات العالمية. ويظهر هذا في العناية بالنظر في الكليات والعموميات وبناء النظريات، إضافة إلى الانخراط في عملية التغيير الاجتماعي وتوظيف النص القرآني من أجل الإصلاح وتوسُّل المناهج الملائمة لذلك.

٣ـ إن ارتباط مفهوم وحدة الموضوع بمصطلح التفسير الموضوعي واضح جلي، وهو كذلك في التفسير الموضوعي للسورة لأن النظر فيها هو من جهة مواضيعها وقضاياها لا آياتها وأجزائها.

أما الجانب المنهجي فإنه محكوم بطبيعة الموضوع المدروس وحدوده، لهذا كان لا بد من أن يختلف المنهج بين تفسير الموضوع وتفسير السورة، لأن حدود البحث في كلا النوعين مختلفة وطبيعة الموضوع مختلفة، فلا يستنكر إذن اختلاف المنهج في هذا، مادام الاشتراك في المفهوم العام قائما بين هذين النوعين من التفسير.

٤ـ أما الحديث عن اجتهادية الأسس التي يعتمد عليها تفسير السورة فغير وارد لسببين:

الأول: إن علم التفسير في معظمه قائم على الاجتهاد، سواء في ذلك التفسير البياني أو الأدبي أو الفقهي أو العلمي.. وسواء في ذلك التفسير التحليلي الترتيبي

أو الموضوعي، فلا وجه لتخصيص العمل في التفسير الموضوعي للسورة بأنه أمر التماسي اجتهادي.

الثاني: إن عدم وجود خطة محكمة في هذا الشأن لا يعني إخراج هذا النوع من التفسير الموضوعي، فالقضية في مجملها تتوقف على تضامن جهود العلماء لبلورة هذا المنهج وتلك الخطة.

وحدة السورة أم وحدة الموضوع في التفسير:

لكل منهج تفسيري معطياته دون شك، فنحن لو أخذنا في الاعتبار أن عملية التلقي تستجيب للظواهر بطرق مختلفة، عندئذ فإن الطريقة الواحدة قد لا تعطى ثمارها المطلوبة، كما أننا لو أخذنا بعين الاعتبار نمط حاجاتنا المعرفية والسياقات التي تتطلب حينا تركيزا في هذه المعرفة أو تلك، عندئذ فإن الطرق المختلفة لإشباع الحاجات المعرفية المشار إليها سوف تضطلع بتحقيق المهمة المذكورة.

إن النص القرآني الكريم ما دام ينتظم في نص محدد هو (السورة) وما دام يتضمن ظواهر متنوعة من جانب آخر، فإن كلا من التفسيرين (التجزيئي) و(الموضوعي) يكتسب مشروعيته. إن تتبع جزيئات السورة الكريمة وفق تسلسلها (حسب المنهج التقليدي) تتحقق معطياته انطلاقا من الأسرار الكامنة وراء الترتيب المذكور للآيات الكريمة، أي ما ينطوي عليه هذا الترتيب من أسرار ترتبط بعملية الاستجابة لهذا الموضوع المطروح في النص أو ذاك. صحيح أن التفسير التجزيئي للآيات يظل مُعلِناً - في أحد جوانبه - عن الانفصال الملحوظ حينا بين آيات أو مقاطع من النص، إلا أن الحصيلة الاستجابية للقارئ سوف تقطف ثمارها حتى بنحوه اللاوعي، فالآية المشيرة إلى الإنفاق (في سورة البقرة مثلا) والأخرى المشيرة إلى الربا والثالثة المشيرة إلى نظام المعسر والرابعة المشيرة إلى تسجيل المداينة، ثم ما سبق من الآيات المشيرة إلى قصة المار على القرية وقصة إبراهيم في اشتراكهما في إحياء الموتى، ثم ما لحق من الآيات الاقتصادية من إلماح إلى

الإيمان، والتكليف بقدر السعة، وطلب العفو والرحمة.. هذه جميعا سوف تحفر أثرها في ذاكرة القارئ - وعاها أو لم يعها - وتترك أثرها الكلي فيه. صحيح أن التفسير التجزيئي يدرسها منفصلة عن الخيط العضوي الذي يصل بين الظواهر المذكورة، إلا أن الأثر بعامة (ما دامت عمليات الاستجابة للأشياء تتم بنحوها غير الواعي) يحقق فاعليته المطلوبة. وهذا لا يتنافى البتة مع سياقات خاصة تحقق فاعليتها المطلوبة أيضا عندما يجنح المفسر إلى (التناول أو التفسير الموضوعي) لنصوص القرآن وتقديم الرؤية الكلية لهذه الظاهرة أو تلك [١].

ولكن من العلماء والدارسين من ذهب إلى تفضيل أحد هذين المنهجين على الآخر، معتبرا إياه أحقَّ بالدرس والعناية، إما لقربه من روح القرآن حسب رأيه، أو لحاجة العصر الماسَّة إليه.

فمنهم من وجد في تفسير الموضوع الخطوة الأولى التي ينبغي القيام بها قبل الانتقال إلى النظر في وحدة السورة وتناسب آيها واطراد سياقها، كما هو الحال عند أمين الخولي مثلا[٢]. بينما ذهب آخرون إلى القول بنقيض هذا مقدمين تفسير السورة على أساس وحدتها على التفسير الموضوعي لقضايا قرآنية مختلفة، إذ ينبغي على المفسر أن يفكر في السر الذي يكمن وراء إرادة المولى في توزيع القرآن إلى سور بحدود ثابتة، وترتيب الآيات في نطاق معين، فهذا الترتيب يطوي ولابد سرا يمكن اكتناه معناه بوسائل متعددة [٣]. كما أن في اعتماد تفسير الموضوع القرآني - حسب رأيهم - غفلة عن كثير من المعاني الإنسانية الهادية والأسباب الداعية المتضمَنَة في الترتيب التوقيفي للمصحف وليس في أي تصنيف

---

(١) البستاني، محمود، منهج التعامل مع القرآن، قضايا إسلامية معاصرة، عدد٦، ١٩٩٩، ص ٤٥ - ٤٦.

(٢) الخولي، أمين، الأعمال المختارة، ص ٤٠.

(٣) كسار، جواد علي، المنهج الترابطي ونظرية التأويل: دراسة في التفسير الكاشف، قضايا إسلامية، عدد ٧، ١٩٩٩، ص٢١٣ - ٢١٤.

آخر للقرآن على أساس أغراضه[1].

ولعل في الأمر سعة تستدعي القول باتساع التفسير الموضوعي لكلا نوعي التفسير هذين، وللمفسر الاختيار بينهما بحسب اهتمامه ورؤيته؛ ذلك أن النص القرآني مع نزول آياته منجَّمة متناثرة، إلا أن لمَّها أو انتظامها في سور خاصة يحمل دلالته المحفوفة بأسرار الاستجابة للشيء المدرك، مما يسوغ تماما معالجتها (تجزيئيا) كما يسوغ معالجتها (بنائيا) لمن يتطلع إلى معرفة بعض الأسرار، كما يسوغ تناول السور جميعا (موضوعيا) لمن يتطلع إلى كشف الرؤية القرآنية العامة لهذه الظاهرة أو تلك، هذا كله يحملنا على القول بأن المناهج التفسيرية تتآزر فيما بينها لتحقيق المطلوب[2]، وهو فهم مراد الله عز وجل من كلامه واكتناه أسراره وحكمه.

** ** **

---

(١) الخطيب، محمد بن كمال أحمد، نظرة العجلان في أغراض القرآن، دمشق: المطبعة العصرية، ١٣٦٥هـ، ص٢٢٨. قال ذلك معلقا على جهود المستشرقين في تصنيف أغراض القرآن حيث يوردون البحوث الفلسفية بالمعتقدات، فالاجتماعية بأقاصيص الأنبياء فالاقتصادية وهلم جرا.

(٢) البستاني، محمود، منهج التعامل مع القرآن، قضايا إسلامية معاصرة، عدد ٦،١٩٩٩، ص ٤٦.

الفصل الثاني

طبيعة السورة القرآنية

تعد السورة من القرآن أصغر وحدة دلالية تحدى بها الله عز وجل الخلق، فقال: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٣]، وقال: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [يونس: ٣٨].

لهذا كان لا بد من درس خصائص هذه الوحدة النصية بما هي كذلك، أي من جهة كونها نصا مكتملا كافياً بذاته لتحدي المعارضين. من هذه الزاوية فإن الحديث عن طبيعة السورة هو حديث عن الطبيعة التركيبية للسورة، بما هي سورة لا بما هي مجموع آيات معينة.

ولقد شغل النظر في طبيعة السورة القرآنية كثيرا من علماء القرآن قديما وحديثا، بما لفتت انتباههم إلى الجمع الخاص لآيات متباعدة ضمن إطار خاص هو "السورة". هذا الاشتغال العلمي بمعرفة طبيعة السورة القرآنية تعددت فيه زوايا النظر، واختلفت بحسب المجال العلمي الذي ينتمي إليه كل عالم اشتغل بها. وقد تطور النظر في السورة القرآنية مع الزمن، واختلفت درجة الاهتمام به، فكثيرا ما كان يظهر على شكل نظرات وأفكار متفرقة يطرحها العلماء، أما الذين تطور عندهم الاهتمام بالسورة القرآنية ليصبح منهجا في التفسير خاصا فقد كانوا قلة.

يلزم لهذا رصد نشوء الاهتمام بالنظر في طبيعة السورة القرآنية وجوانب هذا الاهتمام، ثم التصورات المختلفة التي وجدت حول طبيعة السورة، والمناهج المختلفة التي نشأت لدراستها قديما وحديثا.

المبحث الأول
تطور النظر في طبيعة السورة القرآنية
عند المتقدمين

لم تستقلَّ السورة من القرآن في بداية نشوء علوم القرآن والتفسير بعلم خاص يُعنى بها بما هي "سورة"، وكل ما قيل في السورة من هذه الزاوية الكليَّة إنما جاء ضمن إطار النظر في علوم متفرقة تتعلق بالقرآن، وإن كان الأمر قد تطور بعد ذلك فاستقلَّت بعلوم خاصَّةٍ كعلم (مقاصد السور). وقد تعددت زوايا النظر التي انطلق اشتغال العلماء بالسورة في إطارها، فقد ابتدأ النظر في السورة في إطار علوم الإعجاز القرآني والبلاغة والنظم، ثم أصبح اهتماما بمعاني السور وما تتضمنه من مواضيع، ثم نظرا في مقاصد السورة والقواعد الكلية التي يمكن استنباطها منها، لينتهي المطاف إلى علم خاص بالسورة هو علم (مقاصد السور). وليس من مقصود هذا المبحث الإحاطة بكل ما قيل حول السورة، ولكن تحديد الخطوط العامة أو المفاصل الأساسية التي مر بها النظر في السورة ومنهج درسها وفهمها، وهذا كله في إطار النظر الكلي لها باعتبارها "سورة" لا من جهتها التركيبية باعتبارها مجموع آيات متفرقة النزول.

١ . إعجاز القرآن ونظم السورة:

الباقلاني[1] (٤٠٣هـ):

يعد الباقلاني من أقدم من وصلتنا كتبهم في إعجاز القرآن، وإن سبقه في

---

(١) القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، فقيه، أشعري، ولد الباقلاني في البصرة وسكن بغداد وبها كانت وفاته سنة ٤٠٣ هـ، اشتهر بكتابه "إعجاز القرآن".

هذا الفن كثير من العلماء، ولاسيما المعتزلة منهم[1]. وقد التفت الباقلاني إلى مسألة النظم وأولاها عنايته واهتمامه؛ لهذا تجده يقول بعد أن أطال في ذكر براعة النظم القرآني وتفوقه على ما سواه من الكلام: "ارفع طرف قلبك وانظر بعين عقلك وراجع جلية بصيرتك إذا تفكرت في كلمة كلمة، ثم فيما ينتظم من الكلمات ثم إلى أن يتكامل فصلا وقصة أو يتم حديثا وسورة، لا بل فكر في جميع القرآن على نحو هذا الترتيب وتدبره فلم ندَّع ما ادَّعيناه لبعضه"[2].

وهذا كلام عام في النظم القرآني وشموله لجميع مناحي القرآن ومستوياته التركيبية، فهل للسورة من خاصية مميزة أو التفاتة خاصة أو نظرة كلية؟!

نجد لدى الباقلاني في مقدمة كتابه التفاتة واضحة إلى أغراض بعض السور، بل إنه تناول سورتي غافر والسجدة من هذا الجانب. فقد خلص الباقلاني بعد استقراء للسور المفتَتحة بالحروف المقطعة إلى أن"كثيرا من هذه السور إذا تأملته فهو من أوله إلى آخره مبنيٌّ على لزوم حجة القرآن والتنبيه على وجه معجزته"[3].

ويضرب لذلك مثالين سورتي المؤمن والسجدة، نذكر أحدهما ثم نعقِّب عليه بالتحليل. ففي"سورة المؤمن قال عز وجل: ﴿ حمٓ * تَنزِيلُ ٱلۡكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ

---

(١) فقد سبقه إلى الكتابة فيه الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر (٢٥٥هـ) في كتابه "الاحتجاج لنظم القرآن وغريب تأليفه وبديع تركيبه" (ذكره في كتابه الحيوان ٩/١) وأحمد بن داود، أبو حنيفة الدينوري (٢٨٢هـ) في كتابه "نظم القرآن"؛ و"نظم القرآن"لأبي على الحسن بن على بن نصر (٣١٢هـ)؛ و"نظم القرآن" لابن الإخشيد أحمد بن على (٣٢٦هـ)؛ و"إعجاز القرآن" لابن درستويه أبي محمد عبد الله بن جعفر بن محمد (٣٣٠هـ)؛ و"إعجاز القرآن" للباهلي أبي عمر محمد بن عمر بن سعيد البصري؛ و"إعجاز القرآن" لعبد الله بن عبد الرحمن أبي زيد القيرواني (٣٨٦هـ). انظر: ابن النديم، محمد بن إسحق، الفهرست، بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٨، ٥٧/١.

(٢) الباقلاني، أبو بكر، إعجاز القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، القاهرة: دار المعارف، د.ت، ص ٢٠٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩.

﴿ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡعَلِيمِ﴾ [غافر:١-٢] ثم وصف نفسه بما هو أهله من قوله تعالى: ﴿غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوۡبِ شَدِيدِ ٱلۡعِقَابِ ذِي ٱلطَّوۡلِۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ إِلَيۡهِ ٱلۡمَصِيرُ ۞ مَا يُجَٰدِلُ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَلَا يَغۡرُرۡكَ تَقَلُّبُهُمۡ فِي ٱلۡبِلَٰدِ﴾ [غافر: ٣-٤] فدلَّ على أن الجدال في تنزيله كفر وإلحاد، ثم أخبر بما وقع من تكذيب الأمم برسلهم بقوله عز وجل ﴿كَذَّبَتۡ قَبۡلَهُمۡ قَوۡمُ نُوحٖ وَٱلۡأَحۡزَابُ مِنۢ بَعۡدِهِمۡۖ وَهَمَّتۡ كُلُّ أُمَّةِۭ بِرَسُولِهِمۡ لِيَأۡخُذُوهُۖ وَجَٰدَلُواْ بِٱلۡبَٰطِلِ لِيُدۡحِضُواْ بِهِ ٱلۡحَقَّ فَأَخَذۡتُهُمۡۖ فَكَيۡفَ كَانَ عِقَابِ﴾ [غافر: ٥] فتوعدهم بأنه آخذهم في الدنيا بذنبهم في تكذيب الأنبياء، ورد براهينهم فقال تعالى: ﴿فَأَخَذۡتُهُمۡۖ فَكَيۡفَ كَانَ عِقَابِ﴾ ثم توعدهم بالنار فقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ حَقَّتۡ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّهُمۡ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ﴾ [غافر: ٦] ثم عظَّم شأن المؤمنين بهذه الحجة بما أخبر من استغفار الملائكة لهم وما وعدهم عليه من المغفرة فقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَحۡمِلُونَ ٱلۡعَرۡشَ وَمَنۡ حَوۡلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ وَيُؤۡمِنُونَ بِهِۦ وَيَسۡتَغۡفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَا وَسِعۡتَ كُلَّ شَيۡءٖ رَّحۡمَةٗ وَعِلۡمٗا فَٱغۡفِرۡ لِلَّذِينَ تَابُواْ وَٱتَّبَعُواْ سَبِيلَكَ وَقِهِمۡ عَذَابَ ٱلۡجَحِيمِ﴾ [غافر: ٧] فلولا أنه برهان قاهر لم يذم الكفار على العدول عنه ولم يحمد المؤمنين على المصير إليه.

ثم ذكر تمام الآيات في دعاء الملائكة للمؤمنين، ثم عطف على وعيد الكافرين فذكر آيات، ثم قال: ﴿هُوَ ٱلَّذِي يُرِيكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ﴾ [غافر: ١٣] فأمر بالنظر في آياته وبراهينه إلى أن قال: ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلۡعَرۡشِ يُلۡقِي ٱلرُّوحَ مِنۡ أَمۡرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنۡ عِبَادِهِۦ لِيُنذِرَ يَوۡمَ ٱلتَّلَاقِ﴾ [غافر: ١٥] فجعل القرآن والوحي به كالروح ؛لأنه يؤدي إلى حياة الأبد ولأنه لا فائدة للجسد من دون الروح، فجعل هذا الروح سببا للإنذار وعَلَما عليه وطريقا إليه، ولولا أن ذلك برهان بنفسه لم يصحَّ أن يقع به الإنذار والإخبار عما يقع عند مخالفته، ولم يكن الخبر عن الواقع في الآخرة عند ردهم دلالته من الوعيد حجة ولا معلوما صدقه فكان لا يلزمهم قبوله.

فلما خلص من الآيات في ذكر الوعيد على ترك القبول ضرب لهم المثل بمن خالف الآيات وجحد الدلالات والمعجزات فقال: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُوا مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَآثَارًا فِي الْأَرْضِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَمَا كَانَ لَهُم مِّنَ اللَّهِ مِن وَاقٍ﴾ [غافر: ٢١] ثم بيَّن أن عاقبتهم صارت إلى السوآى بأن رسلهم كانت تأتيهم بالبينات وكانوا لا يقبلونها منهم، فعلم أن ما قدم ذكره في السورة بينة رسول. ثم ذكر قصة موسى ويوسف عليهما السلام ومجيئهما بالبينات ومخالفتهم حكمها إلى أن قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ وَعِندَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ [غافر: ٣٥] فأخبر أن جدالهم في هذه الآيات لا يقع بحجة وإنما يقع عن جهل، وأن الله يطبع على قلوبهم ويصرفهم عن تفهم وجه البرهان لجحودهم وعنادهم واستكبارهم ، ثم ذكر كثيرا من الاحتجاج على التوحيد، ثم قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ أَنَّىٰ يُصْرَفُونَ﴾ [غافر: ٦٩] ثم بين هذه الجملة وأن من آياته الكتاب فقال: ﴿الَّذِينَ كَذَّبُوا بِالْكِتَابِ وَبِمَا أَرْسَلْنَا بِهِ رُسُلَنَا فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ [غافر: ٧٠] إلى أن قال ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [غافر: ٧٨] فدل على أن الآيات على ضربين: أحدهما: كالمعجزات التي هي أدلة في دار التكليف، والثاني: الآيات التي ينقطع عندها العذر ويقع عندها العلم الضروري، وأنها إذا جاءت ارتفع التكليف ووجب الإهلاك إلى أن قال تعالى: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾ [غافر: ٨٥] فأعلمنا أنه قادر على هذه الآيات، ولكنه إذا أقامها زال التكليف وحقَّت العقوبة على الجاحدين، وكذلك ذكر في حم السجدة على هذا المنهاج الذي شرحنا"[1].

(١) المصدر السابق، ص ٩ ـ ١٣.

ويلحظ في صنيع الباقلاني هنا ملامح عدة:

١. اقترابه النسبي من المحاولات المعاصرة لدراسة السور موضوعيا، حين يحدد لعدد من السور غرضا معينا، عليه بُنيت وإليه قصدت.

٢. تبقى المواضيع المختلفة التي تطرقت إليها السورة معزولة إلى حد ما عن غرض السورة أو القضايا الأخرى المعروضة فيها.

٣. إن تركيزه النظر على الآيات المتعلقة بالغرض الذي افترضه أساسيا في السورة، يوحي بأنه يرى ما سواها من الآيات الأخرى فرعية أو داعمة للغرض الرئيسي فحسب.

٤. إنه ربما اعتمد في تفسيره لآية من الآيات على سياق الكلام ونظامه (الغرض من السورة) وذلك كما في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَآۗ أَفَمَن يُلْقَىٰ فِي ٱلنَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِيٓ ءَامِنًا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۚ ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ * إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِٱلذِّكْرِ لَمَّا جَآءَهُمْۖ وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ * لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٠ ـ ٤٢] وهذا وإن كان متأوّلا على أنه لا يوجد فيه غير الحق مما يتضمنه من أقاصيص الأولين وأخبار المرسلين، وكذلك لا يوجد خُلْفٌ فيما يتضمنه من الإخبار عن الغيوب وعن الحوادث التي أنبأ أنها تقع في الآتي، فلا يخرج عن أن يكون متأولا على ما يقتضيه نظام الخطاب من أنه لا يأتيه ما يبطله من شبهة سابقة تقدح في معجزته أو تعارضه في طريقه، وكذلك لا يأتيه من بعده قط أمر يشكّك في وجه دلالته وإعجازه وهذا أشبه بسياق الكلام ونظامه"[(١)].

ولا بد من القول بأن هذا النظر من الباقلاني على ما فيه من إدراك لبنية السورة القرآنية ونظامها، إلا أنه لم يستكمله أو يتخذه منهجا في النظر إلى السور

(١) المصدر نفسه، ص ١٣.

القرآنية وإنما كان منه عَرَضا، وفي محل الاحتجاج لإعجاز القرآن فقط[1].

الفخر الرازي (٦٠٦هـ):

لقد عرف عن الإمام الرازي عنايته في تفسيره بذكر المناسبات بين آيات السورة الواحدة والمناسبات بين السور أحيانا، ولكنه لم يتجاوز ذلك إلى إبراز الرؤية الكلية للسورة. إلا أننا يمكن أن نجد في تفسيره وعيا بأن للسور مقاصد أو أغراضا عامة تجري في إثرها.

فقد رأى ـ مثلا ـ أن سورة فصلت مسوقة لغرض واحد، فقال: "..وقد ظهر من كلامنا في تفسير هذه السورة أن المقصود في هذه السورة هو ذكر الأجوبة عن قولهم: ﴿وَقَالُوا۟ قُلُوبُنَا فِىٓ أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَآ إِلَيْهِ وَفِىٓ ءَاذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنۢ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ فَٱعْمَلْ إِنَّنَا عَٰمِلُونَ﴾ [فصلت: ٥] فتارة ينبه على فساد هذه الطريقة، وتارة يذكر الوعد والوعيد لمن لم يؤمن بهذا القرآن ولمن يُعرِض عنه، وامتد الكلام إلى هذا الموضع ـ ما يقال لك إلا ما قد قيل الرسل من قبلك ـ من أول السورة على الترتيب الحسن والنظم الكامل".

ثم ذكر أن قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هُدًى وَشِفَآءٌ﴾ [فصلت: ٤٤] متعلق بقولهم: ﴿وَقَالُوا۟ قُلُوبُنَا فِىٓ أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَآ إِلَيْهِ﴾ الآية [فصلت: ٥] ثم قال: "وكل من أنصف ولم يتعسف علم أنّا إذا فسرنا هذه الآية على الوجه الذي ذكرناه صارت هذه السورة من أولها إلى آخرها واحدا منتظما مسوقا نحو غرض واحد"[2].

---

(١) لقد أدرك الباقلاني خطأ القدماء، فردَّ القول بأن قضية الإعجاز تنكشف عن طريق البديع والبلاغة وحدهما، كما حاول الرماني وتبعه أبو هلال العسكري. بل أدار ناظريه ليبحث عن سر الإعجاز حقيقة، فابتدأ الطريق من أوله بعد أن شك في قدرة البديع على هدايته، فوجد أن الحديث التام لا تتصل حكايته في أقل من كلمات سورة قصيرة.

(٢) الرازي، فخر الدين، مفاتح الغيب، ٢٧/٥٦٨.

والرازي في عمله هذا يقترب كثيرا مما ذكرناه عن الباقلاني سابقا، فقد رأى في السورة غرضا ومقصدا واحدا يسعى إليه، وحاول أن يفسر الآيات بما ينسجم مع هذا الغرض والقصد. وإن لم يشكل هذا نهجا أو نمطا مستمرا لديه.

٢ . معاني السورة ومواضيعها:

ابن تيمية[١] (٧٢٨هـ):

لقد تميزت مصنفات ابن تيمية في التفسير - وفي معظم العلوم الأخرى - بنظرة كلية ورؤية شمولية واضحة .. فقد وجدناه ينعم النظر في كثير من معاني الألفاظ (أو المصطلحات) القرآنية مستقرئا إياها في القرآن كله، باحثا عن معانيها ودلالاتها. ومثل ذلك كان يفعل أحيانا مع السورة القرآنية حيث يتجاوز النظر في أجزائها وآياتها إلى نظمها الكلي ووحدتها الكلية؛ من ذلك مثلا: رسالته "في المعاني المستنبطة من سورة الإنسان".

فقد رأى ابن تيمية في سورة الإنسان "سورة عجيبة الشأن على اختصارها.." فقد بدأ السورة بأول أحوال الإنسان النطفة وختمها بآخر أحواله وهي كونه من أهل الرحمة أو العذاب، ووسطها بأعمال الفريقين فذكر أعمال أهل العذاب مجملَة في قوله: ﴿ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ ﴾، وأعمال أهل الرحمة مفصَّلة وجزاءهم مفصَّلا. فتضمنت السورة خلق الإنسان وهدايته ومبدأه وتوسطه ونهايته، وتضمنت المبدأ

---

(١) هو شيخ الإسلام، أحمد تقي الدين أبو العباس بن شهاب الدين أبي المحاسن عبد الحليم بن مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن عبد الله بن تيمية الحَرَّاني، تُعرَف أسرته هذه بأسرة ابن تيمية. كان أبوه عالماً وكذلك جده. وهو أحد المجتهدين في مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ولد سنة ٦٦١ هـ بحران، وهاجر إلى دمشق ودفن فيها. وله الكثير من المصنفات، منها تلخيص التلبيس على أساس التقديس، والجمع بين العقل والنقل، ومنها الفتاوى الكبرى. الذهبي، تذكرة الحفاظ، ٤ / ١٤٩٦.

والمعاد والخلق والأمر. وهما القدرة والشرع، وتضمنت إثبات السبب وكون العبد فاعلا مريدا حقيقة وأن فاعليته ومشيئته إنما هي بمشيئة الله ففيها الرد على طائفتين القدرية والجبرية..»[1].

شرع ابن تيمية بعد هذا العرض الإجمالي إلى تفصيل الأطوار أو الأقسام المختلفة التي بنيت عليها السورة، عاقدا بينها برباط من التماسك والانسجام المنطقي؛ حتى تظهر وكأنها سبيكة واحدة أو طوق منظوم لا خلل فيه ولا اضطراب، باحثا عن سياق السورة وعمودها. وقد ساعد بمنهجه هذا على إزالة الغموض الذي لف بعض الآيات في السورة، كما أجاب عن بعض الإشكالات الواردة فيها، معتمدا في ذلك على الفهم الشمولي للسورة ومقصودها وعمودها وسياقها، فمن ذلك مثلا: أن الله عز وجل يقول فيها: ﴿يُوفُونَ بِٱلنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُۥ مُسْتَطِيرًا﴾ [الإنسان: ٧]، ثم أخبر سبحانه بأنه وقاهم شر ما يخافونه ولقَّاهم فوق ما كانوا يأملونه، وذكر سبحانه أصناف النعيم الذي حيَّاهم به من المساكن والملابس والمجالس والثمار والشراب والخدم والنعيم والملك الكبير، ولما كان في الصبر من حبس النفس والخشونة التي تلحق الظاهر والباطن من التعب والنصب والحرارة ما فيه، كان الجزاء عليه بالجنة التي فيها السعة والحرير الذي فيه اللين والنعومة والاتكاء الذي يتضمن الراحة والظلال المنافية للحر. ثم ذكر سبحانه لون ملابس الأبرار وأنها ثياب سندس خضر وإستبرق وحليتهم وأنها أساور من فضة فهذه زينة ظواهرهم، ثم ذكر زينة بواطنهم وهو الشراب الطهور وهو بمعنى التطهير. فإن قيل: فلم اقتصر من آنيتهم وحليتهم على الفضة دون الذهب ومعلوم أن الجنان جنتان من فضة آنيتهما وحليتهما وما فيهما وجنتان من ذهب آنيتهما وحليتهما وما فيهما؟ قيل: سياق هذه الآيات إنما هو في وصف الأبرار ونعيمهم مفصلا دون تفصيل جزاء المقربين، فإنه سبحانه إنما أشار إليه

---

(١) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، سورة الإنسان، ١/٦٩ - ٧٠.

إشارة تُنبِّه على ما سكت عنه، وهو أن شراب الأبرار يمزج من شرابهم. **فالسورة مسوقة بصفة الأبرار وجزائهم على التفصيل وذلك** ـ والله أعلم ـ لأنهم أعم من المقربين وأكثر منهم ولهذا يخبر سبحانه عنهم بأنهم ثلة من الأولين وثلة من الآخرين وعن المقربين السابقين بأنهم ثلة من الأولين وقليل من الآخرين[1].

ومما يلحظ في تفسير ابن تيمية تلك العناية الخاصة بالمواضيع والمعاني التي تعرض لها السور التي يفسرها ، فكثيرا ما يقوم بتلخيصها في مقدمة السورة أو خاتمتها، كما فعل مع سورة البقرة إذ قدم لها بعرض مجمل للمعاني التي جاءت فيها" فقد افتتحها الله بذكر كتابه الهادي للمتقين، فوصف حال أهل الهدى، ثم الكافرين ثم المنافقين، فهذه "جمل خبرية" ثم ذكر "الجمل الطلبية" فدعا الناس إلى عبادة الله وحده ثم ذكر الدلائل على ذلك[2].. وهكذا حتى يقول: "فتدبر تناسب القرآن وارتباط بعضه ببعض، وكيف ذكر أحكام الحج فيها، في موضعين: مع ذكر بيته وما يتعلق بمكانه، وموضع ذكر فيه الأهلة فذكر ما يتعلق بزمانه وذكر أيضا القتال في المسجد الحرام والمقاصَّة في الشهر الحرام لأن ذلك مما يتعلق بالزمان المتعلق بالمكان، ولهذا قرن سبحانه ذكر كون الأهلة مواقيت للناس والحج"[3]. وحين أتى على خواتيم سورة البقرة لخَّص ما جاء فيها، نظرا إلى أن هذه الخواتيم تعد خلاصة السورة إذ "لما كانت سورة البقرة سنام القرآن وأكثر سوره إحكاما، وأجمعها لقواعد الدين: أصوله وفروعه وهي مشتملة على ذكر "أقسام الخلق": المؤمنين والمنافقين وذكر أوصافهم وأعمالهم .. وهكذا شيئا فشيئا إلى آخر السورة فختمها الله بآيات جوامع مقررة لجميع مضمون السورة فقال تعالى:

---

(١) المصدر السابق، ٧٤/١.

(٢) ابن تيمية، دقائق التفسير، تحقيق: محمد السيد الجليند، دمشق وبيروت: مؤسسة علوم القران ، ط١٩٨٤، ٢، ١٩٥/١.

(٣) المصدر نفسه، ١٩٩/١.

﴿لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ الآيات[1].

ابن القيم[2] (٧٥٢هـ):

وعلى نفس المنهاج سار تلميذه ابن القيم فيما فسره من سور القرآن. فمضمون سورة العنكبوت كما يراه ابن القيم "هو سر الخلق والأمر، فإنها سورة الابتلاء والامتحان وبيان حالي أهل البلوى في الدنيا والآخرة ومن تأمل فاتحتها ووسطها وخاتمتها وجد في ضمنها أن أول الأمر ابتلاء وامتحان ووسطه صبر وتوكل وآخره هداية ونصر"[3].

ومن ذلك ما قاله عن سورتي الإخلاص - الكافرون والصمد - فقد دلّتا على نوعي التوحيد، توحيد العلم والاعتقاد، وهو ما تضمنته سورة الإخلاص، وتوحيد العقيدة والإرادة، وهو ما تضمنته سورة "الكافرون"، ذلك أن مغزى سورة الكافرون ولبها ومقصودها هو براءته ﷺ من دينهم ومعبودهم، وجاء ذكر براءتهم من دينه ومعبوده بالقصد الثاني مكملا لبراءته ومحققا لها، فلما كان المقصود براءته من دينهم بدأ به في أول السورة، ثم جاء قوله ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ﴾ مطابقا لهذا المعنى، أي لا أشارككم في دينكم ولا أوافقكم عليه، بل هو دين تختصون أنتم به لا أشرككم فيه أبدا فطابق آخر السورة أولها[4].

---

(١) المصدر السابق، ١/٢٤٨ - ٢٥٤.

(٢) شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي، المعروف بابن قيم الجوزية. ولد الإمام ابن القيم سنة ٦٩١ هـ، سمع الحديث، وتتلمذ على ابن تيمية وأخذ منه الكثير. برع في علوم متعددة، لاسيما في علم التفسير والحديث والأصلين، توفي عام ٧٥١ هـ، له مؤلفات كثيرة في التاريخ والشرع والأدب منها: إعلام الموقعين عَن رب العالمين، والتبيان في أقسام القرآن، تفسير المعوذتين. ابن كثير، البداية والنهاية، ٧ / ٦٥٧.

(٣) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، شفاء العليل، بيروت: دار الفكر، ١، ١٩٧٨/٢٤٧.

(٤) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، بدائع الفوائد، تحقيق مجموعة من الباحثين، مكة المكرمة: نزار مصطفى الباز، ط١، ١٩٩٦، ١/١٤٧.

محمد بن يعقوب الفيروز آبادي[1] (٨١٧هـ):

لم يزد الفيروز آبادي في كتابه الموسوم "بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز" على التعريف بسور القرآن وبيان محتوياتها والمواضيع التي عرضت لها. على الرغم من أنه قد اشترط في مقدمته "تبيان المقصود من السورة وما تضمنته مجملا"[2] وهذا الكلام محتمل للتفريق بين أمرين هما: مقصود السورة ومضموناتها، باعتبار أن العطف يقتضي المغايرة، كما هو الظاهر في العبارة، ولكن النظر في كتابه وتطبيقه يدل على أنه إنما عنى بهما شيئا واحدا، فتارة يدرج مواضيع السورة تحت عنوان (مقصود السورة إجمالا)، وحينا (مقصود السورة ومعظم ما اشتملت عليه) أو (معظم مقصود السورة) وغيرها من العبارات الدالّة على أنه لا يفرق بين مقصود السورة وبين مضمونها وقضاياها.

نضرب مثلا على ذلك سورة الأنبياء حيث يقول: "مقصود السورة وما اشتملت عليه مجملا: من التنبيه على الحساب في القيامة، وقرب زمانها، ووصف الكفار بالغفلة، وإثبات النبوة، واستيلاء أهل الحق على أهل الضلالة وحجة الوحدانية، والإخبار عن الملائكة وطاعتهم، وتخليق الله السماوات والأرض بكمال قدرته، وسير الكواكب ودور الفلك، والإخبار عن موت الخلائق وفنائهم"[3].. وهكذا إلى آخر السورة دون أن يربط بين هذه المواضيع أو يحدد غرض السورة أو ملمحها العام.

---

(١) محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم بن عمر، أبو طاهر، مجد الدين،الشيرازي، المعروف بالفيْرُوزابادي: من أئمةِ اللغة والأدب، بل إمام عصره في اللغة، ولد بـ "كارَزِين" من أعمال شيراز سنة ٧٢٩ هـ، وأشهر كتبه: "القاموس المحيط" وهو أشهر كتبه، وبه اقترن اسمه. الزركلي، الأعلام، ٧ / ١٤٧.

(٢) الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق محمد علي النجار، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ،ط٣، ١٩٩٦،١/١٢٧.

(٣) المصدر نفسه،١/٣١٧ ـ ٣١٨.

ويشبه صنيع الفيروز آبادي هذا صنيع ابن تيمية في عرض مواضيع السورة في مقدمة تفسيره لها أو في خاتمتها، بالرغم من أنه لم يحدد الوحدة المعنوية الناظمة للسورة، ولكنه اهتم بالسورة من حيث هي مجموعة مواضيع وقضايا لا أنها مجموعة آيات فحسب.

٣. مقاصد السورة:

أبو اسحق الشاطبي[1] (٧٩٠هـ):

في توافق مع نزعته إلى التنظير والتقعيد في قضايا أصول الفقه والأحكام، نجد الشاطبي يبدع ويضيف في مجال التأصيل والتقعيد لعلوم القرآن والتفسير، مع أن هذا التأصيل لم يرد في سياق الدراسة القرآنية بل في حقل الدراسات الأصولية، وهذا على خلاف معظم من ذكرنا آنفاً؛ فقد كانت نظرتهم الكلية للسورة ترد في سياق التطبيق والتفسير لا في سياق التنظير والتأصيل للعملية التفسيرية. والفارق بين التطبيق والتنظير كبير؛ فالأول قد يأتي عرضا فلا يقتضي اطرادا، أو لا يُعلَم مستنده أو شرطه ودليله، بخلاف الثاني فذلك كله مطلوب فيه، فلا بد من بيان هذا المنهج، أدواته، شروطه، دليله ومستنده ، وهذا ما حاول الشاطبي تحقيقه.

يجعل الشاطبي سور القرآن الكريم على قسمين بحسب تعدد قضاياها أو انفرادها "فالكلام المنظور فيه تارةً يكون واحدا بكل اعتبار، بمعنى أنه أُنزِل في قضية واحدة طالت أو قصرت وعليه أكثر سور المفصل، وتارةً يكون متعددا في الاعتبار، بمعنى أنه أنزل في قضايا متعددة، كسورة البقرة وآل عمران، والنساء واقرأ باسم ربك، وأشباهها. ولا علينا أنزلت السورة بكمالها دفعة واحدة أم

(١) أصولي، حافظ، من أئمة المالكية، من أشهر كتبه (الموافقات) الذي أصل فيه لمقاصد الشريعة على نحو موسع، و(الاعتصام) .

نزلت شيئا بعد شيء"[1]. (فلا عبرة إذن باتحاد النزول بل باتحاد القضية)، فالسورة معتبَرةٌ ومنظورٌ إليها من جهة قضاياها ومضمونها لا من جهة كونها مجموعة آيات.

وللنظر في القضية الواحدة من الكلام منهج وقاعدة تتمثل في النظر الكليِّ لها من أول الكلام إلى آخره ذلك أن "المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل وهذا معلوم في علم المعاني والبيان. فالذي يكون على بالٍ من المستمع والمتفهم الالتفاتُ إلى أول الكلام وآخره، بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر إلى أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها، فإن القضية وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق بالبعض؛ لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن ردِّ آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرَّق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده"[2].

فقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣] إلى قوله: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٧] كلام واحد، وإن نـزل في أوقات شتى، وحاصله بيان الصيام وأحكامه، وكيفية آدابه، وقضائه، وسائر ما يتعلق به من الجلائل التي لابد منها ولا ينبني إلا عليها[3].

إذن "لا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض إلا في موطن واحد وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه لا بحسب مقصود المتكلم، فإذا صح له الظاهر على العربية رجع إلى نفس الكلام،

---

(١) الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات، تعليق الشيخ عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة ط١، ١٩٩٤، ٣/٣٧٥.

(٢) المصدر نفسه، ٣/٣٧٥.

(٣) المصدر نفسه، ٣/٣٧٦ - ٣٧٧.

فعمَّا قريب يبدو له منه المعنى المراد، فعليه بالتقيد به، وقد يعينه على هذا المقصد النظر في أسباب التنزيل فإنها تبين كثيرا من المواضع التي يختلف مغزاها على الناظر"[١]. لقد ميز الشاطبي إذن بين مستويين في فهم النص: مستوى لغوي محض لا يُلتفت فيه إلى المخاطِب أو المخاطَب أو مقصود الكلام، ومستوى تفسيري يبتغى فيه الكشف عن مراد المتكلم ومقصوده من كلامه[٢].

وإذا كان منهج النظر هذا ينطبق على القضية الواحدة من السورة أو على السورة ذات القضية الواحدة، فكيف يتم التعامل مع السور متعددة القضايا؟

يرى الشاطبي أن لهذه السور اعتبارين:

"اعتبار من جهة تعدد القضايا: فتكون كل قضية مختصَّة بنظرها، ومن هنالك يُلتَمس الفقه على وجه ظاهر لا كلام فيه، ويشترك مع هذا الاعتبار القسم الأول - وهو السور ذات القضية الواحدة - فلا فرق بينهما في التماس العلم والفقه"[٣].

"واعتبار من جهة النظم الذي وجدنا عليه السورة، إذ هو ترتيب الوحي لا مدخل فيه لآراء الرجال، ويشترك معه أيضا القسم الأول، لأنه نظم ألقي بالوحي، وكلاهما لا يُلتَمس منه فقهٌ على وجه ظاهر، وإنما يُلتَمس منه ظهور بعض أوجه الإعجاز، **وبعض مسائل نُبِّه عليها**"[٤].

ويقصد الشاطبي بالمسائل التي نُبِّه عليها ما ذكره عند حديثه عن بناء المدني على المكي، من أن النظر الكلي الأصولي لسور القرآن يبين أن ما تأخر

---

(١) المصدر نفسه، ٣/٣٧٥.

(٢) وهذا يتفق مع التحديد الذي وضع في أول هذه الدراسة في ضبط العملية التفسيرية بمختلف أنواعها ومستوياتها بالكشف عن مراد الله، لاسيما مع اعتبار التفسير الموضوعي في الأصل نظرا كليا.

(٣) الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، ٣/٣٧٦.

(٤) المصدر نفسه، ٣/٣٧٦.

في التنزيل من المكي أو المدني مبني على ما تقدم منهما، من حيث بيان القواعد الشرعية الكلية "التي إذا انخرم منها كلي واحد انخرم نظام الشريعة" أي أن النظر الكلي في السورة مفيد في استخراج القواعد الشرعية الكلية والفرعية منها، ومن ثم بناء ما جاء منها في باب التكميليات على ما جاء في باب الضروريات؛ أي أن النظر الكلي في السورة متعددة القضايا يفيد خارج إطار الإعجاز أيضا في الكشف عن مقاصد الشريعة[1].

يعود الشاطبي إلى موقعه كأصولي يبتغي النظر في مصادر الفقه وطرق استنباطه وقواعد ذلك، فيقرر أن استمداد الفقه مرتبط أساسا بالنظر الكلي في القضية الواحدة، ولا مدخل للنظر الكلي في نظم القضايا المتعددة في السورة في الاستدلال أو الاستنباط الفقهي المباشر، وكأن القضية الفقهية مستقلة باعتبارها هذا عن أي قضية تقترب منها أو تبتعد في السورة. ولكن الشاطبي وهو "أصولي المقاصد" عقَّب على ذلك بأن النظر الكلي في السورة يفيد في ما وراء ذلك أيضا في إدراك ما بنيت عليه السورة من القواعد والمقاصد الكلية بمراتبها المختلفة (ضرورية وحاجية وتحسينية). كما يفيد هذا النظر الكلي في التمييز بين المراتب المختلفة لمقاصد الشرعية ما كان منها أصليا وما كان تكميليا، وذلك من خلال معيار اعتمده الشاطبي وهو أن المتأخر من السور مبنيٌّ في قواعد المقاصد على المتقدم، أي أن ما يرد في هذه السورة من أحكام أو قواعد يُعدُّ تكميليا ومتمما لقواعد كلية سبق ذكرها وتأسيسها في ما نزل قبلُ من سورٍ.

ولولا تعقيب الشاطبي هذا لغدت إفادة النظر الكلي في نظم القضايا المتعددة في السورة مقتصرة فقط على كشف بعض وجوه الإعجاز القرآني، وهذا مما لا يترتب عليه أثر في فهم مراد الله عز وجل من كلامه من حيث الأصل، وذلك

---

(١) المصدر نفسه، ٣/٣٦٩ ـ ٣٧٠.

على القول بأن الإعجاز ليس من مراد الله بل هو من لوازم كلامه[1]. أي أن الكشف عن مراد الله عز وجل لا يتعلق بالنظر في نظم هذه القضايا، أي بالنظر الكلي في السورة، ولكنه يتعلق فقط بالنظر الكلي في القضية الواحدة بمختلف أجزائها.

ومؤدى هذا الكلام - إن صح - إخراج البحث في وحدة السورة من حقل التفسير وإدراجها ضمن العلوم المتعلقة بالقرآن من جهة الإعجاز والبلاغة. ولا يخفى ما في هذا الرأي من نقض للاتجاه الذي نشأ حديثا في جعل البحث في وحدة السورة جزءا من فن التفسير وواحدا من فروعه وعلومه[2].

ويضرب الشاطبي مثلاً للنظر في السورة متعددة القضايا من جهة النظم سورةَ البقرة:

فهي كلام واحد باعتبار النظم، وإن "احتوت على أنواع من الكلام بحسب ما يُبثُّ فيها، منها ما هو كالمقدمات والتمهيدات بين يدي الأمر المطلوب، ومنها ما هو كالمؤكد والمتمم، ومنها ما هو **المقصود في الإنزال وذلك تقريرُ الأحكام** على تفاصيل الأبواب، ومنها الخواتم العائدة على ما قبلها بالتأكيد والتثبيت وما أشبه ذلك"[3].

لقد جعل الشاطبي قضايا السورة من حيث مركزيتها وأهميتها بالنسبة لقصد الله فيها على أربعة أقسام:

---

(١) يعلل كثير من علماء الإعجاز تغير الأسلوب في السورة والانتقال في المعاني بأنه إنما جاء لغرض إظهار الإعجاز. وقد اعترض الفراهي على هذا الرأي نافيا أن يكون الإعجاز من أغراض الكلام، ولكنه من لوازمه، ذلك أننا نرى في كل ما خلق الله دق أو عظم معجزة، وليس الأمر في خلقتها لغرض الإعجاز بل لحكمة الله في خلقه. انظر: الفراهي، عبد الحميد، دلائل النظام، ص٥٢.

(٢) وهذا أهم إشكال ينبغي النظر فيه ومناقشته لاحقا في سياق النظر في أقوال المعاصرين في هذه المسألة.

(٣) الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، ٣/٣٧٦.

١- مقدمات وتمهيدات.

٢- مؤكدات ومتممات.

٣- المقصود في التنزيل.

٤- خواتم مؤكِّدة ومثبتة ما سبق.

ومما يلحظ أن الشاطبي قد جعل المقصود في التنزيل هو القضايا المتعلقة بالأحكام، فكأنها أصل مقصود النص وما سواها من القضايا يدور حولها، ولعله إنما فعل ذلك تأثرا برؤيته الأصولية كباحث عن أصول الأحكام وقواعدها، فالأحكام هي محور تفكيره وغاية بحثه[1]. وما يجعلنا نقول ذلك هو السياق الذي يشتغل فيه الشاطبي وهو أصول الفقه، إضافة إلى نقطة جوهرية هي افتقار تحديده لهذا المقصود إلى دليل أو معيار نتبين به أساس اختياره للمقصود الأساسي للكلام، وهذه مشكلة حقيقة في منهج الشاطبي في النظر إلى السورة ولدى كثير ممن جاء بعده من المعاصرين. ولربما دلنا هذا على فكرة أساسية سنعرض لها لاحقا، وهي أن النظر في وحدة السورة والكشف عن عمودها سيبقى متأثرا في غالب الأحوال بالاهتمام الأساسي للمفسر والبنية الفكرية أو الحقل المعرفي الذي ينطلق منه، وليس بمعايير واضحة ثابتة يمكن اقتفاؤها.

ولننتقل إلى مسألة أخرى متعلقة بالتمييز بين السورة ذات القضية الواحدة والسورة متعددة القضايا: فما قانون التمييز بين نوعي السورة هذين، ما دام معيار النزول وزمنه خارجا عن الاعتبار؟ بعبارة أخرى: ما الذي يجعل سورة العلق كما يرى الشاطبي - مؤلَّفة من قضيتين: الأولى إلى قوله تعالى ﴿عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ٥] والأخرى ما بقي إلى آخر السورة.. في حين أنه رأى سورة "المؤمنون" نازلة في قضية واحدة مع اشتمالها على معان كثيرة؟

---

(١) للدلالة على ذلك يمكن الرجوع إلى القواعد الكلية التي وجد عليها سورة الأنعام، إذ نراه أخرج ما تعلق بقواعد التوحيد والعقائد، واقتصر في حديثه على قواعد الأحكام، انظر: الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، ٣/٣٦٩ - ٣٧٠.

لن نجد عند الشاطبي جوابا نظريا عن هذه المسألة، لهذا قد يبدو في تمثيله وتطبيقه شيء من التنافر والتناقض مع المنهج الذي اعتمده. فإذا كان الشاطبي قد استثنى النظر في أوقات النزول في اعتبار القضية في السورة، وكان المعيار لديه هو الوحدة المعنوية المُدرَكة بين أجزاء الكلام، تلك الوحدة التي تجعله كلاما في قضية واحدة وإن اختلفت أوقات النزول وتباعدت، فكيف يذهب الشاطبي إلى القول بأن سورة العلق نازلة في قضيتين؟ هل قال ذلك تأثرا باختلاف زمان نزولها؟ أم باعتبار تعدد الكلام في نفسه في هذه السورة، أي كونها مؤلفة من وحدتين معنويتين مستقلتين (وإن كانتا مترابطتين نظما)؟

الغالب على الظن هنا أنه قال ذلك تأثرا بقضية التاريخ والنزول، على الرغم من أنه قد انتصر للمعنى في النظر للسورة، إذ ألف في سورة "المؤمنون" بين معاني مختلفة جعلها تصب في قضية واحدة، بينما لم يفعل ذلك في سورة العلق (مع ما بين قضيتيها من اتصال معنوي).

ولعل الشاطبي يفرِّق هنا بين نوعين من الوحدة: وحدة النظم ووحدة المعنى، وعليه فإن كل سورة في القرآن هي وحدةٌ من حيث النظم، وذلك سرُّ إعجازها ولازمه، بينما قد تقوم بعض سور القرآن على وحدة المعنى فتكون دائرة على قضية واحدة، ولا تقوم سور أخرى على وحدة المعنى فتكون مؤلَّفة من قضايا متعددة. وهذا ما قد يفسر لنا قول الشاطبي بوحدة المعنى والقضية في سورة "المؤمنون"، في حين لم ير في سورة العلق هذه الوحدة المعنوية وإن لم ينف عنها وحدة النظم (أي أننا إذا حملنا كلام الشاطبي على جهة النظم ظهر فيه ما ذكرنا من تناقض، وإن حملناه على جهة المعنى سلم من ذلك التناقض).

ويبقى السؤال عن معيار تحديد وحدة المعنى في السورة أو تعدده فيها قائما؛ فهل هو متروك لنظر المفسر وقدرته على الربط بين معان السورة المتعددة، وعليه فقد يميل مفسر إلى جعل سورة ما مؤلفة من عشرات القضايا المتباعدة معنويا، بينما يرى مفسر آخر أن هذه السورة ذاتها مردودة في النهاية إلى معنى واحد

تَعاضدُ القضايا المتعددة على إبرازه..؟ كما فعل الشاطبي في سورة "المؤمنون"، إذ ردَّ المعاني المختلفة التي جاءت في هذه السورة إلى معنى واحد "**غلب على نسقها**" هو "ذكر إنكار الكفار النبوة بوصف البشرية"، وعليه كانت السورة تبين "وصف البشرية وما تنازعوا فيه منها، وبأي وجه تكون على أكمل وجوهها حتى تستحق الاصطفاء والاجتباء من الله تعالى"[(1)].

وهذا ما وضحه الشاطبي لاحقاً من خلال تفسير السورة وربط آياتها بالنسق الكلي الذي نزلت به السورة وغلب على نسقها، وهو قضية النبوة وإنكارها، ذلك أنه: "إذا تؤمل هذا النمط من أول السورة.. فُهِم أن ما ذكر من المعنى هو المقصود مضافا إلى المعنى الآخر، وهو أنهم إنما قالوا ذلك وغضوا من الرسل بوصف البشرية استكبارا من أشرافهم وعُتوًّا على الله ورسوله، فإن الجملة الأولى من أول السورة تشعر بخلاف الاستكبار وهو التعبد لله بتلك الوجوه المذكورة، والجملة الثانية مؤذنة بأن الإنسان منقول في أطوار العدم وغاية الضعف فإن التارات السبع أتت عليه وهي كلها ضعف إلى ضعف وأصله العدم فلا يليق بمن هذه صفته الاستكبار، والجملة الثالثة مشعرة بالاحتياج إلى تلك الأشياء والافتقار إليها ولولا خلقها لم يكن للإنسان بقاء بحكم العادة الجارية؛ فلا يليق بالفقير الاستكبار على من هو مثله في النشأة والخلق، فهذا كله كالتنكيت عليهم، ثم ذكر القصص في قوم نوح ﴿فَقَالَ ٱلْمَلَؤُا۟ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ﴾ [المؤمنون: ٢٤] والملأ هم الأشراف، وكذلك فيمن بعدهم ﴿وَقَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِلِقَآءِ ٱلْـَٔاخِرَةِ وَأَتْرَفْنَٰهُمْ﴾ الآية [المؤمنون: ٣٣] وفي قصة موسى ﴿أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَٰبِدُونَ﴾ [المؤمنون: ٤٧] ومثل هذا الوصف يدل على أنهم لشرفهم في قومهم قالوا هذا الكلام، ثم قوله أشراف قريش وأنهم إنما تشرفوا

---

(١) الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، ٣/٣٧٨.

بالمال والبنين، فرد عليهم بأن الذي يجب له الشرف من كان على هذا الوصف، وهو قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ هُم مِّنْ خَشْيَةِ رَبِّهِم مُّشْفِقُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٧] ثم رجعت الآيات إلى وصفهم في ترفهم وحال مآلهم وذكر النعم عليهم والبراهين على صحة النبوة، وأن ما قال عن الله حق من إثبات الوحدانية ونفى الشريك وأمور الدار الآخرة للمطيعين والعاصين حسبما اقتضاه الحال والوصف للفريقين"[١].

وقد صرح الشاطبي بأن بيانه هذا إجمالي لا تفصيلي، ولو أنه اعتبر التفصيل الكلي لكان ظهور ارتباط أجزاء السورة بعضها ببعض أوضح مما قال. ويخلص الشاطبي أخيرا إلى القول بأن "**سورة المؤمنون قصة واحدة في شيء واحد**"[٢]، بل إنه يعقب على ذلك بأن "باب الاختبار في سائر سور القرآن مفتوح لمن أراد فهم القرآن"[٣].

تعيد عبارة الشاطبي الأخيرة هذه إثارة الإشكال السابق ذكره، فإن كان يعني القول بإمكانية رد سور القرآن كلها إلى معنى واحد، أي القول فيها جميعا بوحدة المعنى، فهذا يخالف التقسيم الذي ابتدأه للسور. وإن كان يقصد وحدة النظم (وهذا مخالف لسياق كلامه ولطريقة نظره في هذه السورة) فهذا يخالف كلامه السابق عن سورة العلق!

إن الشاطبي هو أول من وضعنا في قلب الإشكالات التي تدور حول العمل في وحدة السورة (وحتى في وحدة الموضوع) سواء في مسألة إدراجها في التفسير أو إخراجها منه، أم في معايير التمييز بين السور والتحليل المعنوي لها. وإن ما يبدو خروجا على الغاية المفترضة لهذا المبحث، وهي الكشف عن رؤية السابقين للسورة القرآنية بغض النظر عن منهج نظرهم فيها إلى قضايا تتصل

---

(١) المصدر نفسه، ٢/٣٧٩ - ٣٨٠.

(٢) المصدر السابق، ٢/ ٣٨١.

(٣) المصدر نفسه، ٢/ ٣٨١.

بالمنهج، إنما ساقنا إليه الالتباس والغموض الذي لفَّ كلام الشاطبي، فلزم توضيحه والكشف عنه.

٤ ـ مقصود السورة[١]:

إبراهيم بن عمر البقاعي[٢] (٨٨٥ هـ):

مع البقاعي ننتقل إلى طور جديد من أطوار التفسير، ننتقل من طور العمل التطبيقي والاهتمام الثانوي بالسورة ومواضيعها وأغراضها، كما وجدناه عند ابن تيمية والفيروز آبادي، ومن طور التنظير لمنهج دراسة قضايا السورة ومقاصدها التشريعية ضمن علوم أصول الفقه.. ننتقل من ذلك إلى طور دخل فيه النظر في السورة ضمن تفسير القرآن، بل أصبح لها علم مستقل مداره النظر الكلي فيها وفق منهج وأصول خاصة.

يمكن القول إن البقاعي هو أول من أنشأ علما مستقلا موضوعه السورة من القرآن، وليس كل ما يتعلق بالسورة من علوم مختلفة بل السورة من جهة مقصدها. إنه "علم مقاصد السور" الذي أعلن البقاعي إنشاءه في كتابه الفريد "مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور"، ذلك الكتاب الذي قال عنه صاحب كشف الظنون: "إنه كالبحر العباب حوى كل صغيرة وكبيرة تتعلق بالقرآن وعلومه، وموضوع الكتاب

---

(١) قد يخفى وجه الفرق بين مصطلح البقاعي والشاطبي ويُخال أنه تمييز شكلي، والأمر ليس كذلك، ذلك أن مفهوم الشاطبي للمقاصد مرتبط بالقواعد الكلية والفرعية للشرع كما تظهر في سورة ما، بخلاف البقاعي الذي يبحث في مدار السورة ومرادها الكلي.

(٢) إبراهيم بن عمر بن حسن الرُّبَاط بن علي بن أبي بكر، أبو الحسن، برهان الدين، البقاعي، الشافعي: مؤرخ، أديب، ولد سنة ٨٠٩هـ في قرية "خربا روحا" من أعمال البِقَاع، وبرع في علوم كثيرة كالتفسير والفقه وأصوله والتاريخ، وأهم مؤلفات البقاعي هو كتابه: "نظم الدرر في تناسب الآي والسور"، وتوفي البقاعي في دمشق ٨٨٥ هـ عن ست وسبعين سنة.

بِكْر، ولم نجد أحدا من القدماء ممن سبق البقاعي قد وجَّه إليه اهتمامه"[1].

ولندع البقاعي يوضح لنا بنفسه مقصوده من هذا العلم وتصوره له: "علم مقاصد السور: علم يعرف منه مقاصد السور، وموضوعه آيات السور، كل سورة على حيالها، وغايته معرفة الحق من تفسير كل آية من تلك السورة، ومنفعته التبحر في علم التفسير، فإنه يثمر التسهيل له والتيسير، ونوعه التفسير، ورتبته أولُه، فيشتغل به قبل الشروع فيه فإنه كالمقدمة له من حيث إنه كالتعريف؛ لأنه معرفة تفسير كل سورة إجمالا. وأقسامه: السور، وطريق السلوك في تحصيله جمع جميع فنون العلم، وأقل ما يكفي من علمه مقدمةٌ تُعرِّف باصطلاح أهله وما لابد من مقاصده ولاسيما علم السنة"[2].

لقد بنى البقاعي كتابه هذا على القول بأن القرآن وحدة مترابطة وأن هذه الوحدة تسري بين سوره وآياته، وعليه فإن "كل سورة لها مقصد واحد يدار عليه أولها وآخرها، ويستدل عليه فيها، فترتب المقدمات الدالة عليه على أتقن وجه وأبدع نهج؛ وإذا كان فيها شيء يحتاج إلى دليل استدل عليه.. وهكذا في دليل الدليل وهلم جرا. فإذا وصل الأمر إلى غايته فتم بما منه كان ابتدأ، ثم انعطف الكلام إليه وعاد النظر عليه، على نهج أثر بديع وسر في الأول منيع، فتكون السورة كالشجرة النضيرة العالية والدوحة الأنيقة الخالية المزينة بأنواع الزينة المنظومة بعد أنيق الورق بأفنان الدرر، وأفنانها منعطفة إلى تلك المقاطع كالدوائر وكل دائرة منها لها شعبة متصلة بما قبلها وشعبة ملتحمة بما بعدها، وآخر السورة قد واصل أولها، كما لاحم انتهاؤها ما بعدها وعانق ابتداؤها ما قبلها، فصارت كل سورة دائرة كبرى مشتملة على الدوائر الغر، البديعة النظم،

---

(١) حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢، ٢/١٧٠٤.

(٢) البقاعي، برهان الدين، مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور، تحقيق عبد السميع محمد أحمد حسنين، الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٩٨، ١/ ١٤٣ - ١٤٤.

العجيبة الضم، بلين تعاطف أفنانها وحسن تواصل ثمارها وأغصانها"[1].

ولنأخذ مثلا ضربه البقاعي للدلالة على منهجه وطريقة تطبيقه نظريته، وذلك مقصود سورة البقرة، قال البقاعي: "وصف الكتاب المذكور أولها بصريح اسمه الناظر بأصل مدلوله إلى جمعه لكل خير، المشير بوصفه إلى ما في آخر الفاتحة من سؤال الهداية والإبعاد عن طريق الضلال ثم بوصفه في قوله: ﴿بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ﴾ [البقرة: ٤] المنوِّه آخرها بالذين آمنوا به في قوله: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٥] إلى آخره، وذلك هو عين أولها لكونها تعيينا لرؤوس من شمله وصف التقوى في فاتحتها" فهذا ربط لأول السورة بآخر التي قبلها، وربط أولها بآخرها.

يلي ذلك ربط أولها بما جاء فيها من مواضيع، فبعد تحقيق قوله: "هدى" بما بين من دعائم الإسلام الخمس ضمن محاجَّة أهل الكتاب، بما تكفل بالدلالة على أكثر مقاصد القرآن وأعرب عما لزمته البلاغة مما جرَّ إليه الصيام من الأكل والشرب ببيان المآكل والمشارب، وما يحل النكاح وما يحرمه وما يتبع ذلك على تلك الوجوه الحسان والأساليب التي علت في رتب البيان على الجوزاء والميزان فلا لاحق ولا مدان".

ثم ينتقل البقاعي إلى الكشف عن مقصود السورة بعد عرض المواضيع المتعددة التي جرى ذكرها في السورة، فقد "ذكر تعالى في أولها أضداد من آمن به دليلا على صحة الدعوى في نسبة معناه إليه سبحانه، وذلك بالتعجيز لهم في ما حكم به من وصفهم وألزمهم من كفرهم فلم يقدروا على التكذيب بالتقصّي عنه والبعد عنه، فلما ثبتت قدرته واتضحت جلالته وعظمته في أنه لا ندَّ له ولا مكافئ ولا عديل ولا منافي رجع إلى الكتاب فبيَّن صحة الدعوى في نظمه كما

(١) المصدر السابق، ١/١٤٩.

بيَّنها في معناه فقال: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾ [البقرة: ٢٣] ثم هددهم على الإصرار بعد البيان ومر فيما ناسب ذلك ولاحمه واتصل به ولاءمه، مما تكفل ببيانه أصل هذا الكتاب آية آية، بل جملة جملة، وفي كثير من الأماكن كلمة كلمة، إلى أن قال ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى﴾ [البقرة: ٣٨] فرجع إلى أمر الكتاب وبيان ما له من الشرف والصواب مرة بعد مرة وكرة في أثر كرة، حتى عُرِف أنه مقصودها وسر معانيها وعمودها إلى أن قال: ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ ۚ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [البقرة: ٢٥٢]"، وهكذا يتابع البقاعي بعدها وصل مواضيع السورة وربطها بمقصودها وفهمها في علاقتها مع بعضها البعض.

يكشف هذا المثال عن ثلاثة عناصر أساسية في منهج البقاعي في النظر إلى السورة:

١- تبيان العلاقة الذهنية أو المادية التي تربط المواضيع المتنوعة التي عرضت لها السورة.

٢- البحث عن عمود السورة ومقصودها الأصلي، وقد رآه في هذه السورة "الكتاب" معتمدا عنصر التكرار والإحالة المستمرة وتداخله مع كثير من القضايا المطروحة فيها أصلاً في اعتباره عمودا.

٣- تجاوز النظر الجزئي في العلاقات بين الآيات المتقاربة إلى النظر في العلاقة التي تربط الآيات ولو كانت متباعدة، على نحو يَقرُب مما سنجده عند الفراهي لاحقا.

ومما يلحظ في عمل البقاعي أن مقصود السورة عنده قد اكتسب مكانة أكبر مما كان عليه عند الشاطبي. فبينما نجد الشاطبي قد شاب كلامه في هذه المسألة نوع من الغموض والتناقض، إضافة إلى قصره فائدة النظر الكلي في السورة على قضايا الإعجاز والبلاغة وبيان المقاصد الكلية للشريعة، نجد البقاعي وقد عدَّى أثر هذا النظر إلى ألفاظ السورة ونظم القصص الواردة فيها مما قد يكون له أثر

على معانيها ودلالاتها. "فاختلاف مقاصد السور مؤثِّر في تغير نظوم القصص وألفاظها، بحسب الأسلوب المفيد للدلالة على ذلك المقصد"(١).

مثاله: أن مقصود سورة آل عمران التوحيد، ومقصود سورة مريم شمول الرحمة؛ فبدئت آل عمران بالتوحيد وختمت بما بنى عليه من الصبر، وما قدَّمه مما أعظمه التقوى وكرر الاسم الأعظم الدال على الذات الجامع لجميع الصفات فيها تكريرا لم يكرر في مريم.

فقال في قصة زكريا: ﴿كَذَٰلِكَ ٱللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ [آل عمران: ٤٠].

وقال في مريم: ﴿كَذَٰلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٩].

وقال في آل عمران في قصة مريم: ﴿وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ﴾ [آل عمران: ٤٢].

وفي مريم: ﴿قَالَتْ إِنِّيٓ أَعُوذُ بِٱلرَّحْمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيًّا﴾ [مريم: ١٨].

وفي مريم افتتح السورة بذكر الرحمة لعبد من خُلَّص عباده، وختمها بأن كل من كان على نهجه في الخضوع لله يجعل له ودًّا، وأنه سبحانه يسَّر هذا الذكر بلسان أحسن الناس خَلقا وخُلقا، وأجملهم كلاما وأحلاهم نطقا. وكرر الوصف بالرحمن وما يقرب منه من صفات الإحسان من الأسماء الحسنى في أثناء السور تكريرا يلائم مقصودها ويثبت قاعدتها وعمودها(٢).

ويحق لنا أن نتساءل هنا عن السبب الذي دفع البقاعي إلى إنشاء هذا العلم، وعن الأصول التاريخية التي بنى عليها نظريته في السورة؟

يرجع البقاعي أصل هذا المنهج إلى السلف، إذ يرى أنهم "كانوا على معرفة

---

(١) المصدر السابق، ١/١٥٢.

(٢) المصدر السابق، ١/١٥٢ - ١٥٣.

بهذا بما في سليقتهم من أفانين العربية ودقيق مناهج الفكر البشرية، ولطيف أساليب النوازع العقلية، ثم تناقص العلم حتى انعجم على الناس وصار إلى حد الغرابة كغيره من الفنون"[1]. بل لقد روى في ذلك أثرا عن أبي عبيد في كتابه الفضائل: حدثنا معاذ عن عوف عن عبد الله بن مسلم بن يسار عن أبيه قال: "إذا حدثت عن الله حديثا فقف حتى تنظر ما قبله وما بعده".

وروى عبد الرزاق عن ابن عيينة عن الأعمش عن إبراهيم قال: قال ابن مسعود: "إذا سأل أحدكم صاحبه كيف يقرأ آية كذا وكذا فليسأله عما قبلها"، يريد ـ والله أعلم ـ أن ما قبلها يدله على تحرير لفظها بما تدعو إليه المناسبة[2].

ولا يخفى ما في استدلاله هذا من توسع، إذ غاية ما تدل عليه هذه الآثار هو ضرورة النظر في السياق لفهم المعنى المراد،كما يشير إلى إدراك المتقدمين لهذا المبدأ، وليست في محل الاستدلال لمقصود السورة وعمودها أو وحدتها وتماسكها الكلي.

ويبدو أن عناية البقاعي الأصلية إنما كانت مندفعة نحو النظر في تناسب الآيات على النحو الذي كان معروفا قبله عند الرازي وأبي بكر النيسابوري وغيرهما، ولكن شيخه أبا الفضل المشدالي البجائي سَنَّ له قاعدة تعينه على النظر في المناسبات. خلاصة هذه القاعدة هي ضرورة النظر في غرض السورة ومقصودها لفهم المناسبات وإدراكها، وكانت هذه القاعدة القَبسَ الذي اشتق منه البقاعي علمه الجديد "علم مقاصد السور".

ونص القاعدة كما نقله البقاعي عن شيخه أبي الفضل محمد المشدالي البجائي المالكي هو أن: "الأمر الكلي المفيد لعرفان مناسبات الآيات في جميع القرآن هو أنك تنظر الغرض الذي سيقت له السورة، وتنظر ما يحتاج إليه ذلك

---

(١) المصدر نفسه، ١/١٥٣.

(٢) المصدر نفسه، ١/١٥٣.

الغرض من المقدمات، وتنظر إلى مراتب تلك المقدمات في القرب والبعد من المطلوب، وتنظر عند انجرار الكلام في المقدمات إلى ما يستتبعه من استشراف نفس السامع إلى الأحكام واللوازم التابعة له التي تقتضي البلاغة شفاء الغليل بدفع عناء الاستشراف إلى الوقوف عليها. فهذا هو الأمر الكلي المهيمن على حكم الربط بين جميع أجزاء القرآن فإذا عقلته تبين لك وجه النظم مفصَّلاً بين كل آية وآية في كل سورة"[1].

ولكننا لن نعدم بعض النظرات في مقصود السورة - بمفهوم يقرب من مفهوم البقاعي - وهي نظرات تنتمي إلى المرحلة التطبيقية السابقة على التنظير، ومعروف في تاريخ العلوم الإسلامية أن التطبيق قد سبق في معظم المعارف نشأة العلوم التي تُنظِّر لها وتضبطها، ومن ذلك الفقه وأصوله والحديث ومصطلحه.. وغيرها، إنها خاصية عامة في نشأة العلوم الإسلامية لم يخرج عنها أيضا تفسير القرآن الكريم وعلومه.

ففي بيانه لحكمة تقسيم القرآن سورا بعد أن قُسِّم آياتٍ يعرض الجعبري عددا من الحكم والأسباب الداعية لهذا التقسيم، منها ما هو بياني إعجازي ومنها ما هو تربوي تعليمي، ومنها ما يتعلق بطبيعة السورة القرآنية وهو: "أن كل سورة نمط مستقل، فسورة يوسف تترجم عن قصته، وسورة براءة تترجم عن أحوال المنافقين وكامن أسرارهم وغير ذلك"[2]. فهذه السور إذن "قصة واحدة في شيء واحد"من جهة مضمونها كما يقول الشاطبي.

وقد نقل الزركشي (٧٩٤ هـ) عن بعض الأئمة كلاما قريبا مما قاله الجعبري ولكن في سياق الاحتجاج لتوقيفية ترتيب السور في القرآن بالانسجام والتناسب بين مواضيع هذه السور، حيث لم يقتصروا في الكشف عن اتصال السورة بلاحقتها

---

(١) السيوطي، جلال الدين، الإتقان، ٤/٩٧٧.

(٢) الزركشي، بدر الدين، البرهان، ٢/٣٦٢.

أو سابقتها على النظر في مقدمات السور أو خواتيمها كما ذكر بعض العلماء، ولكنهم تعدَّوا ذلك إلى النظر في المضمون والمقصد العام للسور المتلاحقة:

"سورة البقرة تضمنت قواعد الدين، وآل عمران مكمِّلة لمقصودها فالبقرة بمنزلة إقامة الدليل على الحكم، وآل عمران بمنزلة الجواب عن شبهات الخصوم، ولهذا قرن فيها ذكر المتشابه منها بظهور الحجة والبيان، فإنه نزَّل أولها في آخر الأمر لما قدم وفد نجران النصارى، وآخرها يتعلق بيوم أحد، والنصارى تمسكوا بالمتشابه فأجيبوا عن شبههم بالبيان. ويوم أحد تمسك الكفار بالقتال فقوبلوا بالبيان، وبه يُعلَم الجواب لمن تتبع المتشابه من القول والفعل.

وأوجب الحج في آل عمران، وأما سورة البقرة فذكر أنه مشروع وأمر بتمامه بعد الشروع فيه، ولهذا ذكر البيت والصفا والمروة. وكان خطاب النصارى في آل عمران أكثر، كما كان خطاب اليهود في البقرة أكثر لأن التوراة أصل والإنجيل فرع لها.

وأما سورة النساء فتتضمن جميع أحكام الأسباب التي بين الناس وهي نوعان: مخلوقة لله تعالى ومقدورة لهم، كالنسب والصهر ولهذا افتتحها الله بقوله: ﴿رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [النساء: ١]، ثم قال: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ﴾ [النساء: ١] وبين الذين يتعاهدون ويتعاقدون فيما بينهم وما تعلق بذلك من أحكام الأموال والفروج والمواريث، ومنها العهود التي حصلت بالرسالة والتي أخذها الله على الرسل.

وأما المائدة فسورة العقود وفهم تمام الشرائع، قالوا: وبها تم الدين، فهي سورة التكميل، بها ذكر الوسائل كما في الأنعام والأعراف ذكر المقاصد، كالتحليل والتحريم، كتحريم الدماء والأموال وعقوبة المعتدين، وتحريم الخمر.. [1].

ومما يستغرب في تاريخ التفسير وربما في تاريخ العلوم الإسلامية أيضا هو

(١) المصدر السابق، ١/ ٣٥٨ ـ ٣٥٩.

أن معظم النظرات التجديدية والعلوم الناشئة في هذه المرحلة التاريخية (أي عصر البقاعي ـ ما قبله وما بعده) مما جادت به قرائح علماء ذاك العصر، لم تلق أيَّ اهتمام أو تطوير لدى من جاء بعدهم من العلماء ولم تشكل مدرسة لها منهج وأصول تطورت عن منهج مؤسس العلم، نجد ذلك مثلا في علم المقاصد الذي أنشأه الشاطبي وعلم العمران عند ابن خلدون، وكذلك علم مقاصد السور عند البقاعي (إذ لم يلحقه أحد اقتدى به أو نسج على منواله حتى الحقبة الحديثة).

وهذا يعني أن معظم المحاولات التجديدية التي نشأت في ذلك العصر لم تستطع الحيلولة دون ديمومة التدهور والتراجع في العلوم الإسلامية وفي الواقع الإسلامي، فكانت تلك الفجوة التي سنراها في التأريخ لتطور النظر الكلي في السورة بعد البقاعي، إذ سننتقل فجأة من القرن التاسع إلى القرن الثالث عشر دون أن نجد شيئا ذا بال في تلك الفترة الفاصلة. وبما أننا لسنا في موقع الدارس لتاريخ العلوم الإسلامية عامة، فلن نطيل الحديث في هذه المسألة المثيرة للاهتمام والداعية للنظر والبحث.

** ** **

المبحث الثاني

تطور النظر في السورة في العصر الحديث

مع انطلاقة الحركات الإصلاحية في العصر الحديث أعاد علماء المسلمين ومفكروهم وصل ما انقطع منذ البقاعي، كما فعلوا مع كثير من إبداعات التراث الإسلامي التي تراكم عليها غبار الإهمال والنسيان، فأعادوا إحياءها وحثّوا الناس على العناية بها ودراستها[1]. فلا يكاد يفوتنا التأثير الكبير لمصنفات الشاطبي والبقاعي وآرائهما في دراسة السورة والتفسير الموضوعي لها في كتابات كثير من المتأخرين والمعاصرين ونظرياتهم.

سيتابع هذا المبحث ـ إذن ـ النظر في التطورات المختلفة التي طرأت على طريقة النظر إلى السورة والمفاهيم الجديدة التي استخدمت في توصيف طبيعة السورة القرآنية، والمناهج التي وضعت لدراستها، وذلك كله من خلال الكتابات التأسيسية التي أنجزت في هذا الحقل، وشكّلت معالم مهمة في تاريخ البحث في السورة القرآنية.

١ ـ مدرسة المنار (سياق السورة ومعانيها):

يميل كثير من المؤرخين لتطور التفسير في العصر الحديث إلى اعتبار مدرسة المنار أصلا ومنبعا لكثير من المدارس أو الاتجاهات أو المناهج التفسيرية التي نشأت فيما بعد وتطورت، فلا يفتؤون يجدون لكل منهج أو اتجاه في التفسير

---

(١) نجد ذلك ـ مثلا ـ في بعث الاهتمام بمقاصد الشريعة وكتابات الشاطبي من قبل محمد عبده، وكذلك العناية بفكر ابن تيمية ومنهجه .

أصلا ومستندا في تفسير المنار وفيما خلّفه عبده ورضا، وإذا كان هذا ليس بمستغرب ولا خارج عن المعهود في تاريخ العلوم وتطورها وتاريخ الحركات الإصلاحية وتأثيراتها، إذ تأخذ الكتابات الرائدة في أي حقل علمي صورة الكتابات التأسيسية التي يُبنى عليها كل ما جاء بعدها، وتحوي بذور وأصول كل ما يلحقها من دراسات. كالذي نجده مثلا في تفسير الطبري وفي رسالة الشافعي الأصولية وكتاب سيبويه النحوي.. وغيرها من الكتابات التأسيسية. إلا إننا مع ذلك لا نوافق على كثير من المبالغات التأصيلية لبعض الأفكار والعلوم، فلا يمكن القول مثلا بأن تفسير المنار يقوم على البحث في وحدة السورة![1] بل كلُّ ما يمكن أن نجده هو مثال ما ذكرناه سابقا عن ابن تيمية أو الفيروزآبادي من العناية بأغراض السورة ومواضيعها وفي اعتبار السياق الكلي للسورة في تفسير بعض الآيات أو ترجيح رأي من الآراء فيها حسب موافقته السياق العام للسورة، مع عناية خاصة بقضية المناسبات بين الآيات، وأحيانا بين المواضيع في السورة، بما يدل على وعي الإمام محمد عبده وتلميذه رشيد رضا بمبدأ وحدة السورة[2] ومزيد عنايتهما به، دون أن يتعدى ذلك إلى جعلها أساس منهجهما

---

(١) انظر مثلا: سعفان، كامل علي، المنهج البياني في التفسير، ص ١٣١؛ شحاتة، عبد الله محمود، منهج الإمام محمد عبده في التفسير، ص٣٦؛ والمتولي، بل إن فهد الرومي يرى أن رجال مدرسة المنار قد التزموا القول بالوحدة الموضوعية للسورة (بمعنى أن لكل سورة موضوعا مدارها عليه) بدافع الرد على المستشرقين الذين أخذوا على القرآن طريقة ترتيبه، انظر: الرومي، فهد بن عبد الرحمن، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، الرياض: مكتبة الرشد، ط٥،١٤٢٢، ص٢٢٢ - ٢٢٣. ومن المستشرقين من لحظ عناية محمد عبده بالوحدة في السورة، ولكنه بالغ أيضا في فهمها حتى جعله باحثا عن الوحدة بين مختلف المواضيع التي تعرض لها السورة، انظر: تسيهر، اجنتس جولد، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، القاهرة: مكتبة الخانجي؛ وبغداد: المثنى، ١٩٥٥، ص ٣٧٢.

(٢) لقد ذكر أستاذنا محمد إبراهيم شريف أن الإمام قد سمى هذه الوحدة "وحدة موضوعية" وفقا لما جاء من نصوص في تفسيره ، وفسر هذه الوحدة بأنها اعتبارية يراد بها عنده=

في التفسير أو النظر في القرآن فهذا مما لم يكن محل اهتمامهما أو غاية تفسيرهما[1].

وهذا ما يظهر في منهج الأستاذ الإمام محمد عبده في التفسير إذ تجده: يستهل لكل سورة بتقديم عام يبين فيه موضوعاتها وقضاياها، ثم يكشف عن العلاقات الموجودة بين تلك الموضوعات والقضايا، مستندا إلى فن المناسبات بين الآيات وإجمالي السياق، حتى إنه كان يردُّ ما جاء من التفاسير مخالفا هذا السياق الكلي للسورة، فمن ذلك مثلا:

١ـ ما ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿ كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا﴾ [آل عمران: ٣٧] من قصة مريم إذ رفض تفسير الرزق بأنه كان يجد عندها فاكهة الصيف في الشتاء وفاكهة الشتاء في الصيف، ويؤكد هذا الرفض بقوله: "والله لم يقل ذلك ولا قاله رسوله ولا هو مما يعرف بالرأي ولم يثبته تاريخ يُعتَدُّ به، والروايات عن مفسري السلف متعارضة وفي أسانيدها ما فيها".

ثم أورد التفسير الذي يراه موافقا للهدف العام للسورة، فقال: "وأنت ترى أنه لا دليل في الآية على أن الرزق كان من خوارق العادات وإسناد المؤمنين الأمر إلى الله في مثل هذا المقام معهود في القديم والحديث.. ثم قال: أما ما سيقت القصة لأجله وهو الذي يجب أن نبحث فيه ونستخرج العبر من قوادمه وخوافيه، فهو تقرير نبوة النبي ﷺ ودحض شُبَه أهل الكتاب الذين احتكروا فضل

= "الوحدة الفكرية" أو "العضوية"، ولم أجد فيما اطلعت عليه من تفسيره ما يؤكد هذه التسمية لديه، فهذا التوصيف مما يستدعي التنظير من قبل المفسر وهذا ما لم يقم به الإمام، وهذا لا ينفي وجود هذا المبدأ في تفسيره. انظر: شريف، محمد إبراهيم، اتجاهات التجديد، هامش ص ٢٦٧.

(١) فلا نوافق بناء على هذا ما ذكره البعض من أن اهتمام مدرسة المنار إنما انصب فقط على قضايا الإصلاح ، فقد أسهموا بنصيب كبير في تجديد مناهج كثير من العلوم الإسلامية في العصر الحديث، ومنها علم التفسير. انظر: الدغامين، زياد خليل محمد، منهجية البحث، ص ١٠٥.

الله وجعلوه خاصا بشعب إسرائيل، وشُبَه المشركين الذين كانوا ينكرون نبوته لأنه بشر؛ وبيان ذلك:

أن المقصد الأول من مقاصد الوحي هو تقرير عقيدة الألوهية، وأهم مسائلها مسألة الوحدانية وتقرير عقيدة البعث والجزاء وعقيدة الوحي والأنبياء، وقد افتتحت السورة بذكر التوحيد وإنزال الكتاب ثم كانت الآيات من أولها إلى هذه القصة أو قبيل هذه القصة في الألوهية والجزاء بعد البعث بالتفصيل وإزالة الشبهات والأوهام في ذلك، ثم بين أن الإيمان بالله وادعاء حبه ورجاء النجاة في الآخرة والفوز بالسعادة فيها إنما تكون باتباع رسوله، وقفَّى على ذلك بهذه القصة التي تزيل شُبَه المشركين وأهل الكتاب في رسالته وتردُّها على وجوههم، وردَّ عليهم بما يعرفونه من أن آدم أبو البشر وأن الله اصطفاه ومن اصطفاء نوح وإبراهيم..فقد كان الأمر كله في اصطفاء من يشاء من عباده وبذلك اصطفى هؤلاء على عالمي زمانهم، فما المانع من اصطفاء محمد عليه السلام بعد ذلك على العالمين كما اصطفى أولئك[1]..

وقد ذُكِر أن رشيد رضا قد أخذ على أستاذه مبالغته في تحكيم السياق في فهم بعض الآيات في السورة، واستنتج بعضهم[2] من ذلك أنه يرى أن مسلك الوحدة يُفقِد القرآن "أعظم مزايا هويته المقصودة بالقصد الأول من التشريع، وحكمة التنزيل، وهو التعبد به، واستفادة كل حافظ للكثير أو القليل من سوره من مسائل الإيمان والفضائل المنبثَّة في جميع السور، وهو مزج مقاصده بعضها ببعض، وفرقها في السور الكثيرة بالمناسبات المختلفة.."[3].

ولكننا نرى أن رشيد رضا لم يزد على انتقاد أستاذه في بعض المواضع التي اعتمد فيها على السياق في تفسير بعض الآيات، من ذلك مثلا ما قاله عند تفسير

---

(١) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، بيروت: دار المعرفة، ط٢٠، بدون تاريخ، ٣/٢٩٤.

(٢) البيومي، البيان القرآني، ص ١٨٦ - ١٨٧زاجع

(٣) رضا، محمد رشيد، الوحي المحمدي ، ص ١٢٣.

قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا ٱللَّهُ أَوْ تَأْتِينَآ ءَايَةٌۗ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْۘ تَشَٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْۗ قَدْ بَيَّنَّا ٱلْأَيَٰتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة: ١١٨] قلنا: إن السياق قد انتقل من الكلام في بني إسرائيل تجاه القرآن ودعوة الإسلام ورسوله إلى الكلام في شؤون المؤمنين معهم ومع النصارى والوثنيين وشيخنا لا يزال يجعل السياق واحدا، غير ملتفت في التناسب بين الآيات إلى هذا التفصيل لذلك المجمل[١].

٢ . عبد الحميد الفراهي[٢] (نظام القرآن):

إذا صح ما قلناه عن مدرسة المنار وقصورها عمَّا قدمه البقاعي قبل قرون في مسألة النظر إلى السورة في علم مستقل، فإننا نستطيع القول بأن المعلم الهندي عبد الحميد الفراهي (١٩٣٠) هو أول من أعاد إحياء البقاعي وتطوير علمه والبناء عليه وفق نظر خاص ومنهج مستقل في التفسير والتأويل سماه "النظام القرآني".

عرض الفراهي نظريته في التفسير في كتابه "دلائل النظام"، وطبقها في تفسيره المعروف بـ "نظام القرآن". تقوم نظرية الفراهي على مبدأ "النظام القرآني" ومفاد هذا المبدأ أن "القرآن الحكيم كلام منظَّم مرتَّب من أوله إلى آخره على غاية حسن النظم

---

(١) اتجاهات التجديد ص ٢٦٦، نقلا عن المنار ١/٤٤٠.

(٢) عالم هندي مصلح، ولد في قرية فرهة في أعظم كره سنة ١٨٦٤، درس على شبلي النعماني، والسهرنفوري، وتوماس أرنولد، وجوزيف هورفيتس، كان من المبرزين في علوم العربية ، إضافة إلى إتقانه عددا من اللغات الأخرى، كالعبرية والألمانية، أسس المدرسة الحميدية، حيث طرح نظرياته المختلفة في علم النظام والتأويل، ترك الفراهي كثيرا من الكتب، أغلبها غير مطبوع أو معروف في الشرق، ومن هذه الكتابات: التكميل في أصول التأويل، ودلائل النظام، وإحكام الأصول في أحكام الرسول، والإمعان في أقسام القرآن، وتفسيره نظام القرآن (لم يتمه)، إضافة إلى كتب أخرى كثيرة.

والترتيب، وليس فيه شيء من الاقتضاب لا في آياته ولا في سوره، بل آياته مرتبة في كل سورة كالفصوص في الخواتم وسوره منظومة في سلك واحد كالدرر في القلائد، حتى لو قُدِّم ما أُخِّر أو أخر ما قُدِّم لبطل النظام وفسدت بلاغة الكلام، بل ربما يعود إلى قريب من الهذيان"[1].

إن علم النظام الذي ابتكره المعلم الفراهي علم جامع، وليس كعلم المناسبة الذي كان مركزا لأفكار السلف ومطمحا لأنظارهم. فعلم النظام لا يظهر التناسب وحده، بل يجعل السورة كلاما واحدا، ويعطيها وحدانيتها التي صارت به سورة كاملة مستقلة بنفسها، ذات "عمود" تجرى إليه أجزاؤها، ويربط الآيات بعضها ببعض حتى تأخذ كل آية محلها الخاص، ويتعين من التأويلات المحتملة أرجحها. وهذا يعني أن لـ "النظام القرآني" عند الفراهي مفهومين: أعم وأخص، أعم يتصل بنظم القرآن كله بجميع آياته وسوره، ومفهوم أخص وهو نظام السورة الواحدة من القرآن[2].

أما مراد الفراهي من النظام في السورة فهو: "أن تكون لكل سورة صورة مشخصة، فإن معاني الكلام إذا ارتبط بعضها ببعض وجرت إلى عمود واحد، وكان الكلام ذا وحدانية، فحينئذ لا يكون إلا وله صورة مشخصة"[3]؛ ذلك "أن الكلامَ الصحيحَ النظامِ لابد له من عمود يجري إليه الكلام، فلا بد لطالب النظام أن يتأمل في مساق الكلام؛ ذلك أن السورة تحوى مطالب شتى، ولا تعلم ما هو العمود الذي سيق إليه المعاني! ولن تهتدي إلى معرفة اتصال الكلام بعضه ببعض دون معرفتك بمساق الكلام، ووجهته التي تسلك إليها أجزاؤه، حتى

---

(١) الفراهي، عبد الحميد، دلائل النظام، أعظم كره (الهند): الدائرة الحميدية، ط١، ١٣٨٨هـ، ص ٢.

(٢) وهذا يتفق إلى حد كبير مع الاصطلاح الذي حددنا للتفسير الموضوعي ومفهوميه الأعم والأخص.

(٣) الفراهي، عبد الحميد، دلائل النظام، ص ٧٥.

تراها منظومة في سلك واحد. وبالجملة فالنظام هو الذي يعطى السورة وحدانيتها التي بها صارت سورة كاملة مستقلة بنفسها ذات عمود تجري إليه أجزاؤها"[1].

وجوهر النظام المتضَمَّن في السورة الواحدة ـ كما يرى الفراهي ـ هو "أمر جامع خاص". إنه لا يريد جامعا عاما كالهداية والوعد والوعيد، فإن الكلام ربما يكون غير منتظم ويكون كله في الوعظ[2].

ينطلق الفراهي إذن من مفهوم "الوحدة"ذاته الذي اعتمده علماء المسلمين منذ الباقلاني فمَن بعده كصفة أساسية للسورة القرآنية. وكما جعل الشاطبي النظر في السور المتعددة القضايا مسألةً متعلقة بالنظم، كذلك الفراهي فعل حينما جعل مبدأ "النظام" مبدأً للكشف عن وحدة السورة وارتباط مطالبها واتساقها.

ومثلما أنشأ البقاعي علما مستقلا يدور حول الكشف عن مقصود السورة باعتباره دليلا إلى تناسب مختلف أجزائها ومواضيعها، كذلك أقام الفراهي التفسير كله على مبدأ النظام حيث يتخذ مفهوم "العمود" مكانة مركزية[3]. يضاف إلى ذلك أن الفراهي في تحديده مفهوم العمود (أمر جامع خاص) فإنه يشتبك ويتقاطع مع الشاطبي الذي أشار لذلك من طرف خفي حين شرح مساق سورة المؤمنون و"عمودها"، فقد كان عمودا خاصا بهذه السورة مشتقا من أصل كلي عام هو إثبات النبوة.

لقد صهر الفراهي في نظريته التفسيرية هذه كلام جميع من ذكرنا سابقا من المفسرين الذين تحدثوا عن السورة القرآنية وحاول بناءً على ذلك تطوير نظرية

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٣) ويمكن القول إن مفهوم "العمود" عند الفراهي مرادف لمفهوم "المقصود" أو "المقصد"، بل إن البقاعي قد استخدم مرةً كلمة العمود عرضاً معطوفة على المقصود بما يدل على ترادفهما. انظر: البقاعي، برهان الدين، مصاعد النظر، ص١/١٥٣.

ومنهج خاص في دراسة القرآن يتخذ النظر إلى السورة فيه مكانة أساسية. وميز الفراهي في دراسته للسورة بين مستويين من التركيب: مستوى تفصيلي جزئي، ومستوى إجمالي كلي. أما المستوى التفصيلي فيشمل: التعليل والتفريع والتأصيل والتفصيل لمجمل والتمثيل وإيراد المشابه وإيراد المقابل والضد والتنبيه بالوعد والوعيد والتحسين والتقبيح.

وأما المستوى الإجمالي فيقوم على أربعة أجزاء هي: العمود والتمهيد والمنهج والخاتمة.

١ـ العمود: هو جماع مطالب الخطاب، فإليه مَجرى الكلام وهو المحصول والمقصود منه. فليس من أجزائه الترتيبية ولكنه يسري فيه كالروح والسر، والكلام شرحُه وتفصيلُه وإنتاجه وتعليله.

٢ـ التمهيد: هو أكثر ما يُحتاج إلى تقديمه في الكلام إذا خوطب به من لعله يصعب عليه، فيُقدَّم بيانٌ ليمهد لإلقاء ما هو المقصود، وهذا هو الأصل فيه.

٣ـ المنهج: هو مساق الكلام، وهو إما خطاب إلى النبي أو إلى المؤمنين أو إلى المنكرين أو جامع، فما كان إلى النبي ﷺ مثلا فيكون بما يخصه من التسلية والصبر والصدع بالحق[١].

ولم يوضح الفراهي مراده من الخاتمة، فلعله لم ير معنًى يضيفه على المدلول العام لها.

ولا بد من الإشارة إلى أن الفراهي قد أسس منهجا في التفسير تابعه عليه تلاميذه وحاولوا تطوير نظريته، وإن لم يبلغوا شأوه في العلم والتبحر، كان من أبرز هؤلاء تلميذه الباكستاني أمين أحسن إصلاحي صاحب تفسير "تدبر القرآن"[٢].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧٢ ـ ٧٤.

(٢) وهو مطبوع في عشرة مجلدات بلاهور في الدار الإصلاحية ١٩٧١، وله كتاب آخر شرح فيه نظريته ومفهومه لنظام القرآن المستمد من مفهوم الفراهي أيضا، هو كتاب (مبادئ تدبر=

٣ ـ ابن شهيد ميسلون الخطيب (الوحدة الموضوعية):

على الرغم من مجهولية صاحب "نظرة العجلان في أغراض القرآن"[١] في حقل التفسير، وبين أهل الصنعة، إلا أن أهمية كتابه إنما تأتي أساسا من استخدامه لمصطلح "وحدة الموضوع في السورة" وهذا ما لم يسبقه إليه أحد من المفسرين المحدثين.

وهذا يدعونا إلى التساؤل عن مصادر هذه الفكرة لديه وأصولها عنده. على الرغم من أننا لم نستطع الوقوف على جواب حاسم في هذه المسألة إلا أننا نحسب أنه إنما تأثر في ذلك بالمدرسة الإصلاحية كما يبدو من ترؤُّسه لمجلة "التمدن الإسلامي" وهي مجلة إصلاحية كما يشير لذلك عنوانها. وهذا يتفق وما قلناه عن المدرسة الإصلاحية في مصر ودورها التأسيسي، يضاف إلى ذلك ما ذكره نفسه من إطلاعه على مخطوط تفسير البقاعي "نظم الدرر"، وإن كانت الفكرة سابقة لديه كما يقول. على أية حال فإن كتابه هذا لم يُشتَهر من بعده ولم يذكره أحد من المشتغلين في التفسير الموضوعي أو في التفسير عموما ـ على ما أعلم ـ ولعل كونه من غير أهل الصنعة صرف الناس عن النظر في مصنفه هذا.

= القرآن) وقد طبع في نفس الدار أيضا، وقد صدرت حديثا مجلة خاصة يقوم عليها مجموعة من تلاميذ إصلاحي، بنشر فكر الفراهي وإصلاحي ومناقشة نظرياتهما تدعى (Renaissance) أو النهضة، كما كان مستنصر مير من أبرز من درس منهج الفراهي وإصلاحي، وناقش نظرياتهما في التأويل. انظر:

Mustansir Mir, Coherence in the Quran: A study of Islahi's concept of Nazm in Tadabbur - I Quran, Washington: American trust Publication,١٩٨٦.

Islahi, Amin Ahsan, Understanding the Qu'an: Some Initial Conditions, in Renaissance: Oct ١٩٩٩..

(١) ظهر كتاب " نظرة العجلان في أغراض القرآن بمناسبات آياته ووحدة الموضوع في سوره " في أربعينات القرن العشرين لصاحبه محمد بن كمال أحمد الخطيب المعروف "بابن شهيد ميسلون"، مدير مجلة التمدن الإسلامي. وقد قدم له الشيخ مصطفى أحمد الزرقا في ١٣٦٥هـ.

نعود إلى كتاب ابن شهيد ميسلون الذي جاء على نسق من الإيجاز والاختصار[1] دون تفصيل وبسط لنظريته ومنهجه. حيث يرى فيه أن السورة من القرآن تحوي غايات ثلاث:

أولها: موضوع تدور حوله.

ثانيها: مؤمن تتحدث إليه بما فيه هدايته.

ثالثها: مقتضى حالٍ يدور بين أسباب النزول وداعية القول وما بين ذلك من السببين الآنفين[2].

والسورة بذلك "قريبة الشبه معانيها بالخطبة التي تستهدف السامع، والمقالة التي تنشر على القارئ، والمعاني بين آية وآية يتمم بعضها بعضا بحسب المقاصد الآنفة، ولا ينساق الحديث مع الاستطراد إلا بمقداره المقبول في حدوده من مقتضى القول وأساليب البيان والبلاغة، وفي هذا ما يكشف عن وحدة الموضوع في السورة انكشافها في القرآن جملة بأغراض محدودة واضحة مفصلة تسلسل بين آية وآية، كما يحكم الصلة بين كلمة وكلمة، وتجلي ما يغمض لأول وهلة من تناسب الآيات في السورة الواحدة.." [3].

وفي معرض تفسيره سورة الفاتحة وبيانه موضوعها يقرر ابن شهيد ميسلون أن فاتحة القرآن تحوي جملة أغراضه وعلى معانيها تدور السور في وحدة الغرض الذي تساق إليه، والمعاني التي تتابع فيها الآيات في موضوعات متباينات (كما يبدو للناظر دون معرفة أغراض القرآن)ليست إلا فروعا لغرض واحد تأتي عليه كل سورة، فتستقل ببسملة دلالة على استقلالها بمعناها وموضوعها [4]. وعلى

---

(١) وذلك ما يشير إليه عنوان الكتاب نفسه.

(٢) الخطيب، محمد بن كمال أحمد، نظرة العجلان في أغراض القرآن، دمشق: المطبعة العصرية، ١٣٦٥ هـ، ص٥.

(٣) المصدر السابق، ص ٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ٧ - ٨ .

الرغم من أنه يرى أن لكل سورة معناها الخاص وموضوعها المتميز إلا أنه يعود ليقرر أن المعاني المتشاكلة قد تجتمع في زمرة واحدة في سور متلاحقة، وأن هذا هو الأعم الأغلب كما في الحواميم حتى ليتجلى ذلك من أسماء السور نفسها[1]، ولا يوجد ما يفسر هذا الاختلاف.

يرى المصنف أن هذه هي الطريقة المثلى في فهم القرآن وتفسيره ويرفض التفسير القائم على أساس الموضوع أوالتصنيف الموضوعي لآي القرآن، ففي ذلك تفويت كثير من المعاني الإنسانية المودعة في الترتيب والنظم القرآني .

لم يطور ابن شهيد ميسلون منهجا مستقلا في النظر إلى السورة بل لم يقدم جديدا في تصوره للوحدة، وإن كان قد استخدم اصطلاحا جديدا أصبح فيما بعد محل خلاف طويل بين المشتغلين في التفسير الموضوعي، بل إن استخدامه لهذا الاصطلاح قد بدا ملتبسا أيضا. فقد تردد مفهوم "الوحدة" لديه بين القول بوحدة "الغرض" والقول بوحدة "الموضوع"، فهو حينا يرى أن لكل سورة موضوعا تدور حوله وحينما يفصِّل في السور متعددة الموضوعات يرى أنها تُردُّ إلى غرض واحد أتت السورة من أجله.

والفارق بين وحدة الغرض ووحدة الموضوع هي: أن الأولى قد تتحقق مع تعدد الموضوعات التي ترمي كلها إلى هدف وغاية واحدة مع تعددها، أما وحدة الموضوع فتعني وحدة القضية الذهنية أو المادية التي تعرض لها السورة بحيث تكون أجزاؤها كلها فرعاً لهذه القضية وجزءاً منها لا خادما لها أو داعما لغرضها فحسب..

٤. محمد عبد الله دراز (الوحدة العضوية):

يأتي دراز (١٩٥٨) بعد الشاطبي والبقاعي والفراهي ليضع لبنةً في نفس البناء الذي شيَّداه ودعوا إليه، ولعل تأثره بالأول منهما لا يخفى في عباراته؛

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٠ .

فالسورة كما يراها دراز ذات "**بنية متماسكة**" و"**وحدة**" أو "**نظام معنوي**" ومن هذا المنطلق ينبغي أن ينظر فيها وتدرس . ولكن ما طبيعة هذه البنية أو الوحدة، وما المقصود بدراسة السورة على هذا النحو من الاعتبار؟

بعد أن يفرغ دراز من الحديث عن براعة أسلوب القرآن الكريم وبديع نظمه البياني في القطعة من القرآن، حيث الموضوع واحد بطبيعته، ينتقل إلى النظر في السورة منه حيث الموضوعات شتى والظروف والوقائع التي نزل فيها متفاوتة، ليجلّي من نظام القرآن ما هو أدخل في الإعجاب والإعجاز. فقد قام القرآن الكريم على نهج في التأليف لا سابق له ولا لاحق، إذ ضمت السورة منه عناصر معنوية مختلفة نزلت في ظروف زمانية منفصلة، ثم رُتِّبت وأُلِّفت في المصحف على نحو شديد الغرابة والعجب. وهذه كلها أسباب من شأنها أن لا يستقيم بها للكلام طبع، ولا يلتئم له معها شمل[1]. فهل استطاعت هذه الأسباب على تضافرها أن تنال شيئا من استقامة النظم في السور المؤلفة على هذا النهج؟ يجيب عن ذلك دراز من جهتين: التاريخ والتجربة الشخصية.

أما التاريخ: "فالعرب الذين تحداهم القرآن بسورة منه، فلقد علمت لو أنهم وجدوا في نظم سورة منها مطمعا لطامع، بله مغمزا لغامز، لكان لهم معه شأن غير شأنهم وهم هم. وأما البلغاء من بعدهم فما زلنا نسمعهم يضربون الأمثال في جودة السبك وإحكام السرد بهذا القرآن حين ينتقل من فن إلى فن"[2].

أما التجربة الشخصية فتتجلى حين"تقرأ السورة الطويلة المنجَّمة يحسبها الجاهل أضغاثا من المعاني حُشيَت حشوا، وأوزاعا من المباني جُمعَت عفوا فإذا هي لو تدبرت **بنية متماسكة** قد بنيت من **المقاصد الكلية** على أسس وأصول، وأقيم على كل أصل منها شعب وفصول، وامتد من كل شعبة منها فروع تقصر أو

---

(١) دراز، محمد عبد الله، النبأ العظيم: نظرات جديدة في القران، الدوحة: دار الثقافة، ١٩٨٥، ص ١٥٣.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥٣ ـ ١٥٤.

تطول: فلا تزال تنتقل بين أجزائها كما تنتقل بين حجرات وأفنية في بنيان واحد قد وضع رسمه مرة واحدة. بل إن السورة لتلتحم معانيها التحام الأعضاء في جسم الإنسان، فمن وراء معانيها كلها يسري في جملة السورة اتجاه معين، وتؤدي بمجموعها غرضا واحدا، كما يأخذ الجسم قواما واحدا ، ويتعاون بجملته على أداء غرض واحد مع اختلاف وظائفه العضوية"[١].

إذن فالسورة كما يراها دراز تشكل "**وحدة عضوية**" تتعانق فيها الآيات وتلتئم فيها الفصول والحلقات. ووفقا لهذه النظرة يرى دراز: "أن السياسة الرشيدة في دراسة النسق القرآني تقضي بأن تُعرَض السورة عرضاً واحداً يُرسَم به خط سيرها إلى غايتها، ويبرز به وحدة **نظامها المعنوي** في جملتها، لكي ترى في ضوء هذا البيان كيف وقعت كل حلقة في موقعها من تلك السلسلة العظمى..[٢].

وقد دعا دراز إلى أن يكون هذا النحو من الدرس هو الخطوة الأولى فيه، فلا يتقدم الناظر إلى البحث في الصلات الموضعية بين جزء وجزء منه. وهي تلك الصلات المبثوثة في مثاني الآيات ومطالعها ومقاطعها - إلا بعد أن يحكم النظر في السورة كلها بإحصاء أجزائها وضبط مقاصدها على وجه يكون مِعوانا له على السير في تلك التفاصيل على بينة[٣].

إن دراز يدعو إذن كما الفراهي ومن قبله البقاعي إلى النظر الكلي في السورة بحثا عن نظامها المعنوي وتحديدا لمقاصدها الكلية وبحثا عن غرضها الذي تتجه إليه وتدور حوله تفاصيلها. بل إنه يؤكد ما نقلناه عن الشاطبي سابقا في أنه لا غنى لمتفهم نظم السورة عن استيفاء النظر في جميعها، كما لا غنى عن ذلك في أجزاء القضية الواحدة.

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٨ - ١٥٩.

قام دراز بتطبيق هذه القاعدة على سور ثلاث، مدنية هي (البقرة) ومكيتين (يونس وهود) وقد خلص بعد النظر فيها إلى أن هناك تخطيطا حقيقيا واضحا ومحددا يتكون من ديباجة وموضوع وخاتمة، فتوضح الآيات الافتتاحية الأولى من السورة الموضوع الذي ستعالجه في خطوطه الرئيسية ثم يتبع ذلك التدرج في عرض الموضوع بنظام لا يتداخل فيه جزء مع جزء آخر.. وإنما يحتل كل جزء المكان المناسب له في جملة السورة، وأخيرا تأتي الخاتمة التي تقابل الديباجة[١].

ولقد كان كلام دراز هذا مثار إشكال لدى عدد من الدارسين لاحقا، فمنهم من رأى أن دراز يقصد بالوحدة في السورة الوحدة الموضوعية، ومنهم من رأى أنه لا يتحدث إلا عن وحدة عضوية. فقد استبعد رجب البيومي إمكانية أن يكون للسورة غرض واحد وانتقد دراز لقوله ذلك، إذ رأى أنه قد أتاح بذلك "لكل مبتدئ أن يعمد إلى سورة فيختار بعض عناصرها المتقاربة، ويهمل ما لا سبيل إلى انضمامه ثم يخرج على الناس برأي يهتف بوحدة الموضوع في السورة القرآنية.."[٢].

وقد أخذ أستاذنا محمد إبراهيم شريف على البيومي هذا الفهم والاستنتاج، ورأى فيه زعما على دراز بغير ما أراد؛ فهو - أي دراز - لا يتحدث عن وحدة موضوعية قط، وإنما عن وحدة عضوية صرَّح بها تصريحا ولم نستشفها من وراء سطوره[٣].

ولكننا نجد باحثا آخر يأتي ليؤكد أن دراز إنما أراد من كلامه الوحدة الموضوعية، وليدلل على ذلك بالمنهج الذي طبقه في السور التي فسرها على هذا النسق[٤].

---

(١) دراز، محمد عبد الله، مدخل إلى القرآن، ص ١١٩.

(٢) ولقد نَسب دراز إلى الوحدة الموضوعية آخرون منهم: عبد المطلب، رفعت فوزي، الوحدة الموضوعية للسورة القرآنية، القاهرة: دار السلام، ط١٠، ١٩٨٦، ص٢٣.

(٣) شريف، محمد إبراهيم، اتجاهات التجديد، ٥٢٦ - ٥٢٧.

(٤) الدغامين، زياد خليل محمد، منهجية البحث، ص ١١٢.

فما حقيقة الرأي عند دراز، وما سبب هذا الاختلاف في فهم نصوصه؟

لربما كان في العبارة الأخيرة التي نقلناها عن دراز - في كتابه المتأخر "مدخل إلى القرآن الكريم" - ما يثير هذا الإشكال مقارنة مع ما جاء في كتابه الأول "النبأ العظيم" إذ لم يشر في هذا الكتاب إلى أن للسورة في القرآن موضوعا واحدا تعالجه، ولكنه تحدث عن "وحدة عضوية" وغرض واحد تتجه إليه السورة، بل إنه في دراسته لسورة البقرة قد خلص إلى أنها تتألف من مقدمة وأربعة مقاصد وخاتمة ، ولم نجده قد دمج هذه المقاصد الأربعة تحت عنوان أو موضوع واحد، كما يوحي كلامه في كتابه المتأخر، فكيف يُحَلُّ هذا الإشكال؟ يحل الإشكال من وجهين:

الأول: بالنظر في احتمال وقوع خلل في ترجمة الكتاب المتأخر "مدخل إلى القرآن" وقد كتب بالفرنسية فلعل المقصود هو الغرض الواحد وليس الموضوع الواحد، بدليل استخدامه لمصطلحي "الوحدة العضوية" و"الوحدة المنطقية" في هذا الكتاب أيضا في سياق توصيفه لهذه الوحدة[1].

الثاني: بالرجوع إلى نص آخر من كلام دراز نفسه، يحسم دراز المسألة ويبين أنه لم يقصد قط بالوحدة أو التخطيط الذي ينتظم السورة اختزالها إلى أحد المعاني المختلفة التي تعرضها ليُحيله موضوعَها الذي تدور حوله السورة أساسا.. بل إنه ليعارض هذه المحاولة كليا ويحذِّر منها المفسر الذي يسعى إلى الكشف عن المناسبات الموضعية بين أجزاء السورة: "إذ يجب أن يُعلَم أن الصلة بين الجزء والجزء لا تعني اتحادهما أو تماثلهما أو تداخلهما، أو ما إلى ذلك من الصلات الحسية فحسب، كما ظنه بعض الباحثين في المناسبات فجعل فريق منهم يذهب في محاولة هذا النوع من الاتصال مذاهب من التكلف والتعسف"[2].

---

(١) دراز، محمد عبد الله، مدخل إلى القرآن، ص ١٢١.

(٢) دراز، محمد عبد الله، النبأ العظيم، ١٦٠.

فلو أن ذاهبا ذهب يمحو تلك الفوارق الطبيعية بين المعاني المختلفة التي ينتظمها القرآن في سورة منه إذن لجرَّده من أولى خصائصه، وهي أنه لا يسترسل في الحديث عن الجنس الواحد استرسالا يرده إلى الإطالة المملة، كيف وهو الحديث الذي لا يمل!

فالقرآن "**حين يجمع الأجناس المختلفة لا يدعها حتى يبرزها في صورة مؤتلفة، وحتى يجعل من اختلافها نفسه قواما لائتلافها**. وهذا التأليف بين المختلفات مازال هو "العقدة" التي يُطلَب حلها في كل فن وصنعة جميلة، وهو المقياس الدقيق الذي تقاس به مراتب البراعة ودقة الذوق في تلك الفنون والصناعات، فإن تقويم النسق وتعديل المزاج بين الألوان والعناصر الكثيرة أصعب مراسا وأشد عناء منه في أجزاء اللون الواحد والعنصر الواحد"[١].

٥ . المدرسة الأدبية (وحدة القرآن):

يظهر من نصوص أمين الخولي - رائد المدرسة الأدبية وداعية المنهج الموضوعي في التفسير - أنه كان واعيا بوحدة السورة، ولكنه لم يُلقِ لهذا الموضوع بالا، بل جعله أمرا ثانويا يُبتغى بعد الفراغ من تقسيم القرآن موضوعيا، كما أنه لم يتوسع في توضيح مفهوم هذه الوحدة أو طبيعتها، بل اكتفى بالقول بأنه "إن كان للمفسر نظرة في وحدة السورة وتناسب آيها واطِّراد سياقها، فلعل ذلك إنما يكون بعد التفسير المستوفي للموضوعات المختلفة فيها"[٢].

ولكن من أتباع المدرسة الأدبية من كان لهم في هذا الشأن رأيٌ خاص، مثل مصطفى ناصف الذي يرى "أن السورة قد تكون في حد ذاتها إطارا عاما - في مقابل الإطار العام المقصود بالتفسير الموضوعي - ولكن بيان وحدة الإطار في

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٦١.

(٢) الخولي، أمين، الأعمال المختارة، ص٤٠.

السورة أشق لأن السورة ليست مبنية على موضوع واحد، وإنما تتوزع عادة بين طائفة غير قليلة من الموضوعات؛ ولذلك كانت الوحدة الخاصة بالسورة ليست وحدة موضوع. ولكن انتفاء الوحدة عن السورة من حيث الموضوع ليس بالأمر بالذي يغلق الباب أمام بحث إطار السورة، إنه فحسب يوجهنا إلى نوع آخر من الأسئلة الصعبة عن طبيعة الوحدة الممكنة التي تجمع شمل الآيات المتفرقة الموضوع"[1].

ولكن هذه الأسئلة الصعبة يبدو أنها بقيت بلا حل حتى مع كامل سعفان الذي عمل على دراسة المنهج الأدبي في التفسير، ولم يزد على ما قاله ناصف في رفضه فكرة وحدة الموضوع في السورة، ولكنه تحدث عن وحدة خاصة بالقرآن دون أن يتمكن من تحديد ملامحها، ذلك أن "الذي يعيش في ظل المعاني القرآنية، ويتتبع ترابطها وتناسقها يكاد يصل به الفكر إلى حد القول بتداعي المعاني - من أفق الهداية والرشاد - دون اكتفاء بالروح العامة التي تدور في سمائها النفس المؤمنة.. ومع ذلك لا يستطيع المرء أن يُسلِّم بمفهوم الوحدة على النسق المألوف في تناول الكاتبين (دراز، سيد قطب) فهو - كما يفهمه ذوو الدراية بالتفسير القرآني - لون من الوحدة أو السياق أو الروح العام في حدود الخصوصية القرآنية ،دون ارتباط بمقاييس الوحدة في كتاباتنا"[2].

بل إن سعفان يكاد يرفض القول بالوحدة ويفضل استعمال مصطلح بديل عنها هو "النسق" ويقصد به الروح العام الذي يسري في السورة أو مجموعة السور، أو الطابع الخاص للسورة فكما أن مجموعة سور الحواميم ذات نسق خاص، فإن مجموعة سور تبارك متكاملة ومطبوعة بطابع خاص والسور المكية

---

(١) ناصف، مصطفى، نظرية المعنى، ص ١٦٣ - ١٦٤ .

(٢) سعفان، كامل علي، المنهج البياني في تفسير القرآن،القاهرة: الأنجلو المصرية، ط١٠، ١٩٨١، ص ١٥٢ - ١٥٣.

لها طابعها، والمدنية لها طابعها، مع تعدد الموضوعات والاختلاف في التناول، والانتقال في موعظة إلى تشريع، ومن قصص إلى تذكير، من تهديد ووعيد إلى توحيد وتحميد إلى غير ذلك مما يحفل به القرآن الكريم من معان ودلالات.. ويجمع بين كل مجموعة (نسق) خاص فقد أصبح الكلام إذن في (النسق) لا في (الوحدة)[1].

ينقلنا هذا الرأي الأخير إلى سيد قطب أحد أبرز الذين تميزوا بطريقة خاصة في دراسة السورة القرآنية.

٦. سيد قطب[2] (الوحدة النسقية):

لقد غلب على الدراسات الحديثة التي تعرضنا لها حتى الآن كونها تستند إلى إطار نظري محدد وواضح، وهذا على خلاف الدراسة التطبيقية التي نعرض لها الآن، وهي تفسير سيد قطب "في ظلال القرآن". لم يقدم سيد قطب لتفسيره بمقدمة منهجية يوضح فيها طريقته الخاصة في التفسير، وكان هذا مبعث اختلاف في جوانب متعددة في تفسيره ومنها الجانب المتعلق برأيه في طبيعة السورة ووحدتها.

فقد ذهب البعض إلى حد القول بأن سيد قطب هو أول مفسر في تاريخ القرآن الكريم أبرز الوحدة الموضوعية في السورة القرآنية المفردة، طالت أم

(١) المصدر نفسه، ص ١٤٧ .

(٢) هو سيد بن قطب بن إبراهيم: مفكر وأديب مصري، من مواليد قرية "موشا" بمحافظة أسيوط سنة ١٩٠٦ م، تخرج بكلية دار العلوم بالقاهرة سنة ١٩٣٤ م. له الكثير من الكتابات منها: "النقد الأدبي، أصوله ومناهجه"، و"العدالة الاجتماعية في الإسلام"، و"التصوير الفني في القرآن"، و"مشاهد القيامة في القرآن"، على أن أشهر ما كتب سيد قطب هو تفسيره للقرآن الكريم "في ظلال القرآن". انضم سيد قطب إلى "الإخوان المسلمين" في ١٩٤٧، اصطدم مع رجال الثورة وأعدم في ١٩٦٦ م رحمه الله.

قصرت! أبرزه بشكل عملي مكتوب وطبقه أروع تطبيق وأعمقه في كتابه العظيم، والذين سبقوا سيدا من المفسرين، منهم من لم يلاحظها، ومن لم يسلم بوجودها، ومنهم من ذهب إلى القول بها، ولكنه عجز عن ملاحظتها وتقديمها فيما كتبه للناس من تفسير لكتاب الله تعالى ثم جاء سيد قطب ليؤكد على هذه الوحدة المحورية في السورة الواحدة، وليضع أيدينا بعد ذلك برفق وسهولة ولين على وجه الانتقال من موضوع إلى موضوع[١].

ولا يخفى ما في هذا القول من مبالغة وتجاهل لكثير من نتاجات السابقين له ممن ذكرنا فيما مضى، إضافة إلى تحميل سيد قطب مفهوما عن الوحدة ـ أي كونها موضوعية ـ ربما يتعارض عند التدقيق مع تصور سيد قطب للوحدة كما تجلت في تفسيره.

لقد رأى سيد قطب أن لكل سورة من سور القرآن شخصية متميزة، لها روح يعيش معها القلب كما لو كان يعيش مع روح حي مميز الملامح والسمات والأنفاس! ولها موضوع رئيسي أو عدة موضوعات رئيسية مشدودة إلى محور خاص، ولها جو خاص يظلل موضوعاتها كلها، ويجعل سياقها يتناول هذه الموضوعات من جوانب معينة، تحقق التناسق بينها وفق هذا الجو، ولها إيقاع موسيقي خاص، إذا تغير في ثنايا السياق فإنما يتغير لمناسبة موضوعية خاصة، **وهذا طابع عام في سور القرآن جميعا**..[٢].

ولنأخذ مثلا ما ذكره سيد قطب في مقدمة تفسيره لسورة فاطر مما يوحي بأن للسورة القرآنية أي سورة كانت وحدة موضوعية، بمعنى أن لكل سورة من القرآن موضوعا أساسيا تدور حوله وتهدف إلى إبرازه ويمكن رد جميع معانيها إليه، يرى سيد قطب بأن: "هذه السورة المكّية نسق خاص في موضوعها وفي سياقها، أقرب ما تكون إلى نسق سورة الرعد. فهي تمضي في إيقاعات تتوالى

(١) زرزور، عدنان، علوم القرآن، دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٨٥، ٤٣١.
(٢) قطب، سيد، في ظلال القرآن، ١/٢٧ ـ ٢٨.

على القلب البشري من بدئها إلى نهايتها، إيقاعات موحية مؤثرة تهزه هزّاً، وتوقظه من غفلته ليتأمل عظمة هذا الوجود، وروعة هذا الكون؛ وليتدبر آيات الله المبثوثة في تضاعيفه، المتناثرة في صفحاته؛ وليتذكر آلاء الله، ويشعر برحمته ورعايته؛ وليتصور مصارع الغابرين في الأرض ومشاهدهم يوم القيامة؛ وليخشع ويعنو وهو يواجه بدائع صنع الله، وآثار يده في أطواء الكون، وفي أغوار النفس، وفي حياة البشر، وفي أحداث التاريخ. وهو يرى ويلمس في تلك البدائع وهذه الآثار وحدة الحق ووحدة الناموس، ووحدة اليد الصانعة المبدعة القوية القديرة.. ذلك كله في أسلوب وفي إيقاع لا يتماسك له قلب يحس ويدرك، ويتأثر تأثر الأحياء".

هذا النسق الذي تحدث عنه سيد قطب في سورة فاطر يشكل وحدة متماسكة من نوع خاص فسورة فاطر ـ حسب تعبير قطب ـ "**وحدة متماسكة متوالية الحلقات متتالية الإيقاعات، يصعب تقسيمها إلى فصول متميزة الموضوعات فهي كلها موضوع واحد**، والسمة البارزة الملحوظة في هذه الإيقاعات هي تجميع الخيوط كلها في يد القدرة المبدعة، وإظهار هذه اليد"[1].

ولكننا لا نجد في هذا "المحور الخاص" الذي يتحدث عنه سيد قطب إلا مفهوما رديفا لمفهوم "عمود السورة" كما وضعه الفراهي، أو نسق السورة كما عبر عنه الشاطبي قبلا[2]. وما قد يوحي به كلام قطب من وحدة الموضوع في سورة فاطر لا يمكن أن يُعمم على جميع سور القرآن، فغاية ما يراه سيد قطب هو أن للسورة محورا وعمودا تتشكل حوله وتَأرِز إليه موضوعاتها، وليس موضوعا واحدا وقضية مفردة تختزل ما سواها من القضايا. ولتوضيح ذلك والتحقق منه لا بد لنا من مثال آخر يتجلى فيه مفهوم العمود على نحو واضح جلي: ولنأخذ مثلا ما

---

(١) المصدر السابق، ٥/ ٢٩١٨ ـ ٢٩١٩.

(٢) انظر: الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات، ص ٣٧٨/٣.

قاله في مقدمة سورة البقرة: "تضم هذه السورة عدة موضوعات، **ولكن المحور الذي يجمعها كلها محور واحد مزدوج يترابط الخطان الرئيسيان فيه ترابطا شديدا:** فهي من ناحية تدور **حول موقف بني إسرائيل من الدعوة الإسلامية في المدينة**، واستقبالهم لها، ومواجهتهم لرسولها ﷺ وللجماعة المسلمة الناشئة على أساسها، وسائر ما يتعلق بهذا الموقف بما فيه تلك العلاقة القوية بين اليهود والمنافقين من جهة، وبين اليهود والمشركين من جهة أخرى.

وهي من الناحية الأخرى تدور حول **موقف الجماعة المسلمة في أول نشأتها؛ وإعدادها** لحمل أمانة الدعوة والخلافة في الأرض، بعد أن تعلن السورة نكول بني إسرائيل عن حملها، ونقضهم لعهد الله بخصوصها، وتجريدهم من شرف الانتساب الحقيقي لإبراهيم ـ عليه السلام ـ صاحب الحنيفية الأولى، وتبصير الجماعة المسلمة وتحذيرها من العثرات التي سببت تجريد بني إسرائيل من هذا الشرف العظيم.. **وكل موضوعات السورة تدور حول هذا المحور المزدوج بخطيه الرئيسيين، كما سيجيء في استعراضها التفصيلي**[1].

وهذا ما دعا البعض إلى القول بأن طبيعة الوحدة التي يتحدث عنها سيد قطب يمكن أن تدعى "الوحدة النسقية"، وهي غير الوحدة الموضوعية، ذلك أن السورة لا تتناول موضوعا واحدا، بل تتشابك فيها الموضوعات، وتتعدد فيها الأساليب التعبيرية، كما أنها ليست وحدة عضوية لأن الرابط بينها ليس رابطا منطقيا، وإنما هو الأهداف والمقاصد[2].

وتتجلى حكمة ذلك في أن القرآن إنما جاء ليعالج بناء الإنسان شخصيته وضميره وعقله وتفكيره كما يعالج بناء المجتمع الإنساني الذي يسمح لهذا الإنسان بأن يحسن استخدام هذه الطاقات المذخورة فيه[3]، ولمواجهة بناء الإنسان الذي

---

(١) قطب، سيد، في ظلال القرآن، ١/٢٨.

(٢) الضاوي، بزوى أحمد، أثر الواقع الثقافي، ٢/ ٣٧٧.

(٣) قطب، سيد، في ظلال القرآن،١/١٨١ ـ ١٨٢.

يتكون في أصله من مادة وروح، من عقل وعاطفة وفطرة وأشواق ورغبات، فإن الله تعالى لم يكن ليواجهه بكتاب تنتظمه وحدة عضوية أو موضوعية يكون الربط المنطقي هو عصبها الرئيسي؛ لأن هذا لن يخاطب فيه - أي الإنسان - إلا عقله، ويتجاهل كل مكوناته الأخرى، ويتجاهل روحه وفطرته ومشاعره ورغباته.

إن الدراسة النصية لتفسير سيد قطب تكشف عن أساس منهجي التزمه سيد قطب في تفسير كل سور القرآن الكريم، وهو "ما يمكن أن نصطلح عليه بالوحدة النسقية للسورة القرآنية عوضا عن الوحدة الموضوعية والعضوية التي لا تفي بوصف حقيقة وواقع الخطاب القرآني كما أنها توحي بمشابهته للنصوص الأدبية والفكرية التي يبدعها أو يؤلفها البشر؛ ومعنى ذلك أنها لا تحفظ للنص قدسيته، وهي من كليات العقيدة الإسلامية"[1].

وتتحدد معالم الوحدة النسقية للسورة في تفسير الظلال بما يلي:

"السورة القرآنية: نسق كلي متكامل يتكون من:

أ - المقاطع وهي تشكل وحدة تصورية،أو فكرة شمولية، أو مشهدا متكاملا حسب طبيعة النص القرآني.

ب - البنيات وهي عبارة عن أفكار ثانوية أو لقطات من مشهد.

ج - العناصر وهي متضمنة لأساسيات المعنى وحاملة لكل جزئيات السورة ولكل صور المشهد"[2].

---

(١) الضاوي، أثر الواقع الثقافي، ٢/٣٣٩. ومن دلائل نسقية السورة التي ذكرها الباحث هنا الربط بين أول السورة وخاتمتها بحيث يوضح انسجام وتناسق الخاتمة مع افتتاحية السورة ومع موضوعها الرئيسي وجوها العام، وكل ذلك يقوم دليلا على أن السورة لا تنتظمها وحدة موضوعية وعضوية لأن وحدة من هذا النوع تأخذ شكلا عموديا، أما الوحدة النسقية فهي تشكل خطا دائريا فهي تبدأ من نقطة معينة وتنتهي إلى ذات النقطة بعد رحلة عبر موضوعات وأفكار ومواعظ وظلال. انظر: المصدر نفسه، ٢/ ٣٨٦.

(٢) المصدر نفسه، ٢/٣٤٠.

ولكن هذا التحليل لمنهج سيد قطب فيه نظر من وجوه:

١ـ لا يسلم للباحث هذا التفريق بين الوحدة العضوية والوحدة الموضوعية والوحدة النسقية.

٢ـ إن ما ذكره عن نسقية السورة عند سيد قطب ليس مطردا لديه، فقد قال بالعمود والمحور في عدد من السور متعددة الموضوعات والقضايا.

٣ـ فكرة العناصر التي تحوي أساسيات المعنى غير واضحة في مفهوم الوحدة النسقية.

إن هناك موقفين متطرفين في النظر إلى نظم القرآن الكريم:

أحدهما: يجعل القرآن جاريا على عادة العرب في نظمهم وعدم جريانهم إلى عمود واحد في الكلام .. وستأتي مناقشة هذا القول .

أما الموقف الثاني: فلا يفتأ يبتكر المصطلحات الخاصة بالنظم والتركيب القرآني ليؤكد تميز القرآن واختلافه التام عن جميع أنواع الكلام البشري، فتراه يتجنب أي مصطلحات أو أوصاف تتعلق بالقرآن مما قد يوهم مشابهته لكلام البشر.

فهل تدعونا إلٓهية النص القرآني حقا إلى التفريق التام بينه وبين كلام البشر من كل وجه حتى في المصطلحات التحليلية المستخدمة في دراسته وتفسيره؟

لقد اتفق علماء المسلمين على القول بجريان القرآن على عادة العرب في كلامهم، سواء في ألفاظه أو تراكيبه، بل ذهب بعضهم إلى القول بجريانه على عادتهم في نظم الكلام غير مَسوقٍ إلى عمود، واستخدموا في درسه وتحليله كثيرا من المصطلحات التي ابتكروها في علم النحو والبلاغة وغيرها، ولم يمنعهم من ذلك خشية الإيهام بمشابهة القرآن كلامَ البشر، بل أكدوا مع ذلك إعجازه وتميزه، ذلك أن القرآن الكريم إنما بلغ هذا التميز المطلق والإعجاز باستخدام المادة اللغوية والقوانين التركيبية للغة نفسها. وعليه فإن القول بضرورة تجنب مصطلحات تُستخدم لوصف كلام البشر وفهمه في تفسير القرآن ودرسه خشية إيهام المشابهة بين القرآن وكلام البشر غير دقيق ولا صحيح.

٧ـ سعيد حوى (الوحدة القرآنية):

إن الخاصية الأولى لـ "الأساس في التفسير" ـ كما يدّعي صاحبه ـ هي "أنه قدَّم لأول مرة نظرية جديدة في موضوع الوحدة القرآنية، وهو موضوع حاوله كثيرون وألَّفوا فيه الكتب ووصلوا فيه إلى أشياء كثيرة، ولكن أكثر ما اشتغلوا فيه كان يدور إما حول مناسبة الآية في السورة الواحدة، ومناسبة آخر السورة السابقة لبداية السورة اللاحقة، ولم يزيدوا على ذلك، هذا مع ملاحظة أن الموضوع الأول نادرا من استوعبه والتزم به في تفسير كامل للقرآن، وإذا التزم به فلم يكن ذلك على ضوء نظرية شاملة تحتوي مفاتيح الوحدة القرآنية"[١].

ولا يخفى ما في هذا الادعاء من مبالغة وتجاهل لعدد من الدراسات التي صُنِّفت في هذا المجال من قبل علماء قدماء ومحدثين، بدءا من البقاعي الذي أقام تفسيرا كاملا للقرآن للنظر في تناسب الآيات والسور بناء على منهج محدد ونظرية واضحة، مهما اختلف الدارسون في مدى نجاحه في تطبيقها، هذا فضلا عمّا أصله في علم "مقاصد السور" مما سبق بيانه وتفصيله، بل إن المدقق ليلحظ تشابها وتوافقا بين بعض عبارات حوى والبقاعي في بيان أهمية هذا العلم ومنفعته، مما يدل على أن ادعاء الجدة ليس سليما، وليس حوى ببعيد عن سيد قطب الذي لا يخفى تأثُّره به من غير وجه، نظرا وتطبيقا. إضافة إلى أن ما قدمه قد لا يرقى إلى مصاف النظرية المتكاملة في دراسة الوحدة القرآنية.

تقوم هذه النظرية على القول بأن: "السور السبع التي جاءت بعد البقرة ـ وهي السور التي تشكل مع سورة البقرة القسم الأول من أقسام القرآن (السبع الطوال) ـ هـذه السور التي جاءت بعد البقرة مباشرة أتت على تسلسل معين هو نفس التسلسل الذي جاءت به المعاني في سورة البقرة، وإن لكل سورة منها

(١) حوى، سعيد، الأساس في التفسير، ٢١/١.

محورا موجودا في سورة البقرة"[1].

وقد بنى حوى رؤيته هذه على الاستقراء والنظر المقارن بين سورة البقرة والسور التالية لها، إذ وجد مثلا أن الآيات الأولى في سورة البقرة مبدوءة بقوله تعالى: "ألم"ومنتهية بقوله تعالى: "أولئك هم المفلحون" وأن سورة آل عمران مبدوءة بـ "ألم" ومنتهية بقوله"لعلكم تفلحون"، وعليه فقد تكون سورة آل عمران تفصيلا للآيات الأولى من سورة البقرة، وقد جاء بعد مقدمة سورة البقرة قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١] كما كانت فاتحة سورة النساء بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ ولعل في هذا ما يدل على أن سورة النساء تفصيل لآيات تقابلها من سورة البقرة[2].

ثم لاحظ حوى أنه بعد آيات سورة البقرة يأتي قوله تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ * ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ﴾ الآية [البقرة: ٢٦ - ٢٧] وأن سورة المائدة الآتية بعد سورة النساء مبدوءة بقوله تعالى: "يأيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود" فلم لا تكون سورة المائدة تفصيلا لشيء يقابلها في سورة البقرة. وفي سورة البقرة قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩] وفي سورة الأنعام تتكرر الآيات المبدوءة بقوله تعالى: "وهو" بل آخر آية فيها قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام:

---

(١) المصدر نفسه، ٢٢/١ - ٢٣. وهذه النظرية لا تشبه بحال ما ذكره الشاطبي من أن السور المدنية التالية في النزول لسورة البقرة مبنية عليها في الفهم، لما بينت من أقسام أفعال المكلفين جملتها، كما جمعت سورة الأنعام قواعد التقوى. انظر: الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، ٢٦٩/٢ - ٢٧٠. ولكنها تشبه ما ذكره السيوطي في تناسق الدرر، فقد نص على أن "كل سورة شارحة لما أجمل في السورة التي قبلها". انظر: السيوطي، جلال الدين، ترتيب سور القرآن (تناسق الدرر في تناسب السور)، تحقيق السيد الجميلي، بيروت: مكتبة الهلال ط.١، ١٩٨٦، ص٢٦.

(٢) حوى، سعيد، الأساس في التفسير، ٦٧٧٠/١١.

١٦٥] وصلة ذلك بآية البقرة واضحة.. وهكذا تكون الأنعام تفصيلا لآية أو أكثر تقابلها في البقرة.. وهكذا ما بعدها من السور[١].

ولقد عدَّ حوى الفاتحة بمنزلة مقدمة القرآن، في حين تعامل مع القرآن على أنه كيان واحد يتألف من مقدمة وثلاثة أقسام وخاتمة، بحيث تضم هذه السورة جميع موضوعات القرآن أما بقية سور القرآن فإن كل واحدة تبحث موضوعا هو جزء من مضامين سورة البقرة. وبهذا الشأن يمكن لمحور معين أن يعاد تكراره مرات في القرآن لهدف خاص. على هذا الأساس ينتهي حوى إلى القول بأن سورة البقرة قد تم توضيحها في القرآن (٢٤) مرة.

قسم حوى سور القرآن إلى أربعة أقسام: الطوال، والمئين، والمثاني، والمفصَّل، وبناء على معان فصَّلها اعتبر أن السبع الطوال تنتهي بانتهاء سورة براءة، وأن قسم المئين ينتهي بانتهاء سورة (القصص)، وأن قسم المثاني ينتهي بانتهاء سورة (ق)، وأن قسم المفصل ينتهي بانتهاء القرآن وبناء على تتبع المعاني رأى سعيد حوى أن كلا من القسم الثاني والثالث والرابع يتألف من مجموعة متعددة من السور، كل مجموعة تشكل وحدة في قسمها[٢].

فسورة الحجر ـ مثلا ـ هي كالمقدمة للسور الأربع الآتية بعدها، وهي في الوقت نفسه تفصل في مقدمة سورة البقرة، فمحورها هو الآيات الأول في سورة البقرة: ﴿الٓمٓ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ... عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ إنها تتحدث عن الذين يؤمنون ببعض الكتب ويكفرون ببعض، كما أنها تنذر وتوجه وتوطِّئ[٣].

فالمجموعة الأولى من قسم المئين عمقت اليقين ودلت على النور وأخرجت من الظلمات، ثم تأتي المجموعة الثانية في قسم المئين وأولها سورة الحجر التي

---

(١) المصدر نفسه، ١/٢١ ـ ٢٢.

(٢) المصدر السابق، ١/٣٠ـ٣١.

(٣) المصدر نفسه، ٦/٢٨٥٧ ـ ٢٨٥٩.

تفصِّل في مقدمة سورة البقرة من جديد تفصيلا غير الذي فصلته سورة يونس، ثم تأتي بعد ذلك سورة النحل والإسراء ومريم فتفصل في الآيات (٢١٠ ، ٢١١، ٢١٢ ، ٢١٣) في سورة البقرة على التوالي[١].

إذن فهي آتية في حيز الدعوة إلى الدخول في الإسلام كله وترك إتباع خطوات الشيطان، ولذلك فإن السور الأربع التي جاءت تفصل الآيات الأربع قد عمقت معنى الدخول في الإسلام كله وترك اتباع خطوات الشيطان، وبما أن سورة الحجر كانت مقدمة لهذه السور الأربع، فإنها ذكرت مثل هذا المعنى فقال: ﴿كَمَآ أَنزَلْنَا عَلَى ٱلْمُقْتَسِمِينَ * ٱلَّذِينَ جَعَلُوا۟ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ﴾ [الحجر: ٩٠ ـ ٩١] أي أقساما قبلوا قسما وردوا قسما، فسورة الحجر والسور الأربعة بعدها تشكل كلا متكاملا ضمن قسمها[٢].

بعد هذا العرض الموجز للمقدمة النظرية التي مهد بها حوى لتفسيره هل يمكن القول بأن سعيد حوى قد استطاع تقديم نظرية جديدة في وحدة السورة القرآنية؟ وما مدى صحة هذه النظرية وتكاملها، من حيث قدرتها التفسيرية لِتَشكُّل السور القرآنية ووحدتها؟

إن ما يقدمه حوى على أنه جديد لا يعدو أن يكون نظرة في تناسب السور وترابطها، مع القول بأن لكل سورة محورا ما، مع أن هذا الجزء من النظرية لم يلق منه عناية كافية، بل تكاد لا تعرف له مبدءا ولا منهجا، إذ سرعان ما يشرع حوى في مقدمة تفسيره لأي سورة إلى ربط هذه السورة ـ وربما مجموعة من السور ـ بآيات معينة من سورة البقرة دون أن نعرف كيف حدد محور هذه السورة ولا علة ربطها بآيات معينة من سورة البقرة دون سواها، وهكذا استنفد جهده في النظر في العلاقة بين سور القرآن وسورة البقرة دون أن يستطيع تحديد ماهية

(١) المصدر نفسه، ٦/٢٨٥٣ .

(٢) المصدر نفسه،٦/٢٨٥٤ .

الوحدة في السورة الواحدة من القرآن بغض النظر عن علاقتها بسورة البقرة.

والحق أن هذه الفكرة التي طرحها حوى حول السبع الطوال بعد البقرة، ثم استهوته فوسَّعها حتى شملت القرآن كله، كما وجدنا في سورة الحجر ومريم، تفتقد السند القوي والحجة الداعمة؛ لذا يظهر في تفسيره الكثير من التحكم والتعسف في الربط، والقول بدليل الاستقراء غير كاف في إثباتها ما لم يدعمه النظر المنطقي، ذلك أن كل جزئي يمكن رده إلى كلي أعلى منه رتبةً في الأعيان أو الأذهان، وهذا الكلي أيضا قد يُرَدُّ إلى كلي أشمل منه وأعم وهكذا فصاعدا، لهذا نجد كثيرا من العلماء قد أشاروا إلى أن سورة الفاتحة قد جمعت جميع مقاصد القرآن في المبدأ والمعاد والعقيدة والشريعة وأن القرآن الكريم كله تفصيلُها، وعليه فكل ما ردَّه حوى من سور القرآن إلى آيات في سورة البقرة يمكننا أن نرده إلى آية ما من الفاتحة، وربما إلى أية آية جامعة كلية أخرى من القرآن، فما المانع من ذلك! مادام ضابط الرد والترابط مفقودا! ثم ما الحكمة في أن يجعل الله عز وجل جميع القرآن مردودا إلى سورة البقرة ومرتبطا بها في نظمه وبنائه؟ لا يبين حوى شيئا من ذلك!

يضاف إلى هذا ضعف القدرة التفسيرية لهذه النظرية، فهي عاجزة عن تفسير مجيء موضوع كذا في سورة كذا دون سواها من السور، وعاجزة أيضا عن تفسير عدم مجيء سورة ما في مكان سورة أخرى تتفق معها في المحور وفي الآيات التي تفسرها وتُرَد إليها من سورة البقرة.

بل يمكن القول بأن هذه الفكرة التي وضعها سعيد حوى كانت أشبه بفكرة مسبقة سيطرت على تفسيره ولم يستطع منها فكاكا، أكثر منها فكرة يفرضها الاستقراء أو يوجبها الدليل. وقد أوقعته هذه الفكرة في تفسيرات غريبة أعاقت أحيانا فهمه لوحدة السورة على وضوحها في السور القصار، ففي سورة الهمزة مثلا يحدثنا عن موضوعها ويحدده كما يلي: "بعد الآيات الخمس الأولى من سورة البقرة والتي فصلت فيها سورة العصر يأتي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦] الملاحظ أن سورة

الهمزة تتحدث عن الكافرين وعذابهم العظيم، وتذكر بعض صفات الكافرين الرئيسية فتعرفنا على الأسباب التي استحقوا بها أن يختم الله عز وجل على قلوبهم وعلى سمعهم.. فالسورة واضحة الصلة بالمحور الذي ذكرناه من مقدمة سورة البقرة".

ويتكرر الأمر بالنسبة لسورة الفيل، فعنده "محور سورة الفيل هو محور سورة الهمزة نفسه وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦] إنك لو وضعت بعد هاتين الآيتين قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ﴾ [الفيل: ١] لوجدت المعنى منسجما، والأمر نفسه يتكرر في تحليليه لموضوع سورة قريش، ومعنى كل ذلك أن سعيد حوى يريد أن يبرهن على فرضية باطلة افترضها في صباه[1]، مما دفعه إلى أن يلوي أعناق النصوص ليًّا لا يقبله المنطق العلمي السليم[2].

٨. حجتي والشيرازي (المنهج الترابطي):

نطل الآن على تجربة في التفسير جديدة قام بها دارسان إيرانيان هما محمد باقر حجتي والشيخ عبد الكريم بي آزر شيرازي. فقد أنجزا تفسيرا مشتركا أسمياه "التفسير الكاشف"[3] يقوم هذا التفسير على منهج خاص وطريقة خاصة في التأويل.

تتجلى القيمة المنهجية لهذا التفسير بفهمٍ ـ وإن بدا مألوفا ـ لنظرية الترابط بين آيات القرآن وسوره، إلا أن تطبيقه الواسع عبر استخدام مكثف لمبدأ التأويل

---

(١) المصدر السابق، ٢١/١.

(٢) رحماني، أحمد، مصادر التفسير الموضوعي، ص ٨٣.

(٣) كتب هذا التفسير بالفارسية، واسمه الأصلي هو: تفسير كاشف: ترسيمي أز موزون سور قرآن وروابط آيات [التفسير الكاشف: معالم صيغة متوازنة لسور القرآن والعلاقة بين الآيات] المجلد الأول، طهران: مؤسسة نشر الثقافة الإسلامية، ١٩٨٣. ثم صدرت المجلدات الأربعة التالية في السنوات التالية.

هو الذي يجذب الاهتمام له. إن مسألة توزيع القرآن على سور وآيات تُبحَث تارة في حقل علوم القرآن فيكون لها معطيات وفوائد، وتبحث تارة أخرى على صعيد البحث التفسيري فتأتي بنتائج ومعطيات ثرة. ولكن ما يدعو إليه حجتي هو ضرورة أن ينصرف المفسرون إلى البحث الثاني فيتناولوا المسألة من زاوية التفسير، الذي عليه أن يقول كلمته في فلسفة هذا التوزيع والترتيب، ويأخذ على المفسرين إهمال هذا الجانب الذي يمكن أن يكشف - برأيه - عن سر الطاقة المحركة التي يختزنها القرآن، ويجذب بواسطتها مليار إنسان[1].

يصرح السيد حجتي أن كل سورة من سور القرآن تؤلف وحدة موضوعية ومن ثم سيكون لكل سورة وجهة ومقصد وهي تحمل - برأيه - رسالة لا تعدوها ونداء ثابتا لا تحيد عنه[2]. بيد أنَّا نعلم أن في داخل كل سورة من سور القرآن مجموعة من العناصر التي قد تشير إلى عوامل وعناصر متعارضة، بل إن الآية الواحدة قد تبدأ بموضوع وتنتقل إلى آخر، كما في قوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ﴾ [المائدة: ١] فكيف يمكن أن نقول إن لكل سورة وجهة ورسالة، وإنها تنطوي على وحدة الموضوع؟

يقرُّ حجتي بوجود أفكار متنوعة وعناصر مختلفة في كل سورة، ولكن ذلك لا يعني برأيه انتفاء الرسالة الموحدة التي تنتظم مجموع مضامين السورة، ولكن ذلك لا يكفي لإنكار مبدأ الوحدة الموضوعية. فإنما تتمثل الحكمة في هذا التنوع بما يتناسب في المحصلة الأخيرة مع الهدف الذي ترمي إليه السورة والموضوع الذي تتحرك فيه، إذ لا ينبغي أن نبحث عن تناسب الموضوع واتساقه في عنصر المماثلة والمشابهة فحسب وإنما قد يتحقق التناسب في التضاد أحيانا،

---

(١) كسار، جواد علي، المنهج الترابطي ونظرية التأويل: دراسة في التفسير " الكاشف"، قضايا إسلامية، عدد٧، ١٩٩٩، ص٢١١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

فالله قد يتحدث أحيانا عن موضوع ثم ينتقل مباشرة إلى نقيضه أو ضده وذلك بما لا يخرج عن هدف السورة، وإنما يحققه على أفضل وجه وأقواه[1].

إننا إذن أمام مفهوم خاص "للوحدة الموضوعية" يرى فيه المفسر أنها وحدة في "الهدف" و"المقصد" لا في القضية الفكرية التي تتعرض لها السورة. ويضرب لذلك مثلا من أول سورة البقرة إذ الكلام في البداية عن صفات المؤمنين، ثم ما يلبث أن ينتقل إلى صفات الكافرين.. فلو قصرنا المناسبة على وحدة الموضوع قد لا تكون ثَمَّ مناسبة، بيد أن هذه النقلة تحقق الهدف الذي ترمي إليه السورة من تثبيت المؤمنين على أصول الإيمان وتحذيرهم من الاقتراب إلى حدود الكفر، فمثل هذه النقلة مناسبة لهداية الإنسان بما تبعث إليه من شوق وحركة دافعة إلى الثبات على الإيمان[2].

بل يسجل حجتي صراحة أن السورة تبقى حية برعاية هذا النسق، أما إذا ما تم تقطيعها إلى وحدات موضوعية، فمعنى ذلك أننا قتلنا السورة من حيث قضائنا على التوازن والتناسب اللذين أرساهما الله بين الآيات، وطمسنا الهدف الذي تحققه السورة من خلال هذا التوازن الذي يبسط نفسه في جميع مشاهد الوجود من حولنا. وهو إن كان لا يعترض على تقطيع الآيات إلى وحدات موضوعية لأغراض البحث العلمي، إلا أنه لا يراه السبيل إلى الانغمار بهداية القرآن[3].

إن نظرية الترابط هي أبرز عنصر في منهج التفسير "الكاشف". ومنطلق هذه النظرية هو أن لكل سورة هدفا عاما تتعاضد أجزاء السورة في بيانه والكشف عنه ومتابعته. وصنيع المفسرَين هذا شبيه بما قام به البقاعي والفراهي في البحث عن مقصود السورة وعمودها الذي يضم أجزاءها ويُستدل من خلاله على الرابط

---

(١) المصدر السابق، ص ٢١٤ - ٢١٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢١٤ - ٢١٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢١٥ - ٢١٦.

بين مختلف المواضيع التي عرضت لها. يمكن القول إذن إن مفهوم اصطلاح "الهدف" هو عينه مفهوم اصطلاح "المقصود" و"العمود".

فالهدف العام الذي تضطلع به سورة النساء هو بيان النظام الأسري والاجتماعي، وانطلاقا من هذا الهدف، تتوزع سورة النساء بنظر الباحثين على خمسة أجزاء هي:

الجزء الأول: يتناول نظام الأسرة.

الجزء الثاني: يتناول نظام المجتمع.

الجزء الثالث: الجهاد في سبيل الله ومن أجل صيانة الأسرة.

الجزء الرابع: دور الإسلام في حفظ سلامة المجتمع والأسرة.

الجزء الخامس: الإيمان هو رصيد السعادة في المجتمع والأسرة.

والسؤال الآن: كيف تتواصل هذه العناصر فيما بينها لكي تتابع هدفا واحدا لا تحيد عنه، كما يذهب لذلك الباحثان؟

يوضح الباحثان الأرضية التي تجمع هذه العناصر من خلال شرح يطول، ولكن يمكن أن نختزله بالبيان التالي: تُفتتح السورة بذكر التقوى، وعلى أساس التقوى تتحدث عن محورين هما: الأسرة والمجتمع. تتناول في نظام الأسرة المسائل الاقتصادية والحقوقية والأخلاقية التي تهم العائلة، بحكم أن الأخيرة هي النواة التأسيسية للمجتمع، ثم تنتقل إلى النظام الاجتماعي فتتحدث عن الأحكام ذات الصلة بالإمامة والحكومة وإطاعة القادة (أولي الأمر) وتجنب الطغاة.

ثمة ترابط بين محوري السورة ينبثق أساسا من الترابط الطبيعي بين الأسرة والمجتمع، فالأسرة في واقعها الأخير هي مجتمع مصغر، في حين أن المجتمع في التحليل الأخير هو أسرة كبيرة وعليه فإن كل الأحكام التي تنطبق على الأسرة تنطبق على المجتمع. ومن هنا تكون ديمومة حياة الأسرة والمجتمع ذات صلة وثيقة باعتماد مبدأ الجهاد والدفاع عن كيانيهما. من هذا المنطلق بالذات، جاء الجزء الثالث من السورة، يتحدث عن الدفاع والجهاد، وذلك في الخط الذي

يحفظ للأسرة والمجتمع سلامتهما وأمنهما من خلال إعلان الحرب على الفساد والجهاد ضد الطاغوت والكفر والشرك التي يمكن أن تمد بجذورها داخل المجتمع والأسرة جزء منه.

إن الأرضية التي تتفتح على أساسها إمكانيات الأسرة والمجتمع هي السلام والاستقرار والأمن، وعندما نأتي إلى الشرور التي تهدد الكيان البشري عامة، نجد أن مصدرها إما البيت أو المجتمع، فهي تنبثق من أحد هذين المصدرين؛ لذا تكلفت السورة ببيان صمامات الأمان لسلامة العائلة عن طريق العلاقة الزوجية الصحيحة بين الزوج والزوجة داخل الأسرة ثم انعطفت لتشريع الدفاع المسلح عن المجتمع كوسيلة لدفع الشرور عن المجتمع. وقد أبانت السورة كلا الخطرين وأوضحت سبل معالجتها، وذلك ما تعهد به الجزء الرابع منها، والذي تحدث عن أحكام الصلح والسلام والتقوى في الإطارين الأسري والاجتماعي.

أما الجزء الخامس فقد تناول الأفكار والعقائد التي تسود أفراد الأسرة والمجتمع، وهاجم ـ على أساس ذلك ـ عناصر الكفر والنفاق والشرك، باعتبارها بواعث الفساد وجذوره. وبالعكس فان الإيمان، وهو ما يقابل الاعتقاد المنحرف يشكل الأرضية الأساسية للسلامة الاجتماعية واستقرار العائلة. فلو نظرنا إلى أغلب المفاسد التي تستشري في الوسط العائلي والاجتماعي، لرأيناها تعود في النهاية إلى تفشّي الكفر والشرك والنفاق، وهو ما أعلنت السورة الحرب عليه[1].

ثم إن نظرية الترابط لا تقتصر على العناصر الداخلية للسورة نفسها، وإنما تمتد لتشمل علاقة السورة بالسورة التي سبقتها والتي تليها؛ لذا بين المصنِّفان العلاقة بين سورة النساء وسورتي البقرة وآل عمران، وتفصيل هذا خارج عن حدود هذه الدراسة الآن.

لقد كانت محاولة التفسير "الكاشف" من أولى المحاولات التي ظهرت على

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٩.

المستوى الشيعي وقامت على فكرة البحث في وحدة السورة ضمن تفسير كامل للقرآن الكريم، إضافة إلى أنها أكثر المحاولات التفسيرية توازنا وضبطا في التفسير الموضوعي للسورة كما يتضح في المقدمة النظرية للتفسير، وإن افتقد هذا المنهج عنصرا مهما، هو معيار وأداة استخراج مقصد السورة وهدفها، فهذا ما لا نكاد نجد فيه ما يشفي الغليل نظريا. كما أن المصطلح الذي ابتكراه لهذا النهج في التفسير أي (المنهج الترابطي) لا يقدم جديدا يختلف عن علم "نظام القرآن" كما وضعه الفراهي، أو "المنهج البنائي" كما سنعرفه عند البستاني.

٩ . محمود البستاني (المنهج البنائي في التفسير):

على النسق الذي رأيناه عند الفراهي وحجتي والشيرازي في اقتراح منهج جديد لدراسة السورة يأتي محمود البستاني مقترحا منهجا جديدا في دراسة السورة القرآنية سماه "المنهج البنائي" يقوم هذا المنهج على مفهوم خاص هو (عمارة السورة القرآنية)[١].

يرى البستاني أن الدراسات التي تناولت القرآن الكريم لم تتوفر على دراسة سوره من حيث العمارة التي تنتظم السورة الكريمة، أي لم تتناول السورة بصفتها مجموعة من الآيات التي ترتبط إحداها مع الأخرى مع أن المسوغ لمثل هذه الدراسة يفرض ضرورته على المعنيين بشؤون القرآن الكريم[٢].

لا بد لنا هنا من ملاحظتين مهمتين: ملاحظة خاصة تتعلق بالبستاني نفسه في تجاهله أو جهله بكثير من الدراسات القرآنية التي سبقته قديما وحديثا في

---

(١) كتب محمود البستاني تفسيرا كاملا للقرآن بعنوان: "عمارة السورة القرآنية" في ستة أجزاء لم تزل قيد الطبع. وقد تحدث عن منهجه في التفسير في عدد من الأبحاث المنشورة، ومثل لمنهجه البنائي في كتابه "المنهج البنائي في التفسير" وهو ما اعتمدنا عليه في هذه الدراسة.

(٢) البستاني، محمود، منهج التعامل مع القرآن، قضايا إسلامية معاصرة، عدد ٦، ١٩٩٩، ص ٩ - ١٠.

حقل دراسة السورة القرآنية، وللتفاسير التي قامت برأسها لذاك الغرض. أما الملاحظة العامة: فهي هذه السمة أو المقولة نفسها التي تتكرر على ألسنة معظم الذين كتبوا في وحدة السورة تنظيرا أو تطبيقا، إذ تراهم جميعا يرددون القول بكارة إنتاجهم وأوليَّته وينعون على سابقيهم غفلتهم عن هذا المنهج الجديد الذي اختطوه وهذا الفن الذي ابتدعوه! فما دلالة ذلك وما تفسيره؟

ولعلنا لا نعدو الصواب إن أرجعنا هذه الظاهرة إلى سببين:

الأول: جهل كثير من الدارسين الجدد بنتاج سابقيهم متقدمين ومتأخرين، نتيجة قصورٍ في البحث والتنقيب. فالذي ينبغي أن يكون على بال من المبتكِر لمنهج جديد أو المبدع لعلم ما أن ينظر فيمن سبقه من العلماء، هل سبقه أحد بمثل ما قال أو شبيهه، وإلا فإن ادعاء الجدة يصبح قولا من غير دليل ولا حجة، وإنما هو شهوة اكتساب الأوَّليَّة.

الثاني: وجود قصور كبير في الدراسة التوثيقية لما استجدَّ من علوم ومناهج حول القرآن وتفسيره، إذ نفتقد الدراسات الجامعة التي تهتم بتصنيف هذه المعارف، وإدخالها في الإطار النظري لعلوم القرآن.

نعود إلى البستاني وهو يقدم لنا مبررات النظر الكلي في السورة في أمرين أساسيين:

الأول: "أن القرآن قد انتظم في سور ولم يكن مجرد آيات أملتها مناسبات خاصة، وعندما تنتظم مجموعة من الآيات في سورة خاصة فلا بد حينئذ من أن تكون لهذه الآيات المجتمعة في سورة من دون غيرها من الآيات خصوصية من حيث تناسب بعضها مع الآخر، وإلا لم تكن هناك ضرورة بأن يأمر النبي ﷺ كتاب الوحي بأن يضعوا هذه الآية أو تلك في السورة الفلانية أو بجانب الآية الفلانية.. كل ذلك يعني أن السورة هي هيكل أو بناء قد خطط له بدقة وإتقان وأن لهذا التخطيط فلسفته أو نكاته الفكرية"(١).

---

(١) البستاني، محمود، المنهج البنائي في التفسير، بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠١، ص٥٤.

والأمر الثاني: أن قراءة النص لا تنحصر آثارها في جزيئاته فحسب، بل إن الانطباع العام الذي تتركه القراءة لنص له أهميته أيضا. فإذا كان هدف هذه السورة القرآنية أو تلك هو: تعديل سلوك الإنسان بالنسبة إلى علاقته مع الآخرين مثلا، حينئذ فإن قراءة سورة كالحجرات سوف تترك أثرا عاما بعد الانتهاء من قراءتها بنحو لا يتحسسه القارئ، ولكن النص نظرا لمعرفته بطرائق التأثير، حينئذ فإنه يسلك أساليب خاصة من حيث التقديم والتأخير لهذه الآية أو تلك أو لهذا الموضوع أو ذاك من حيث طرحه وفق أسلوب الرغبة أو الرهبة ليتحقق من خلال ذلك هدفه الفكري في النص. إن هذه الأسباب وغيرها تجعل لدراسة السورة القرآنية من حيث كونها عمارة خاصة ترتبط آياتها وأفكارها وموضوعاتها بعضها مع الآخر أهمية خاصة، ومن ثم فإن هذه الأسباب دفعت إلى هذه المحاولة لدراسة القرآن الكريم من خلال العمارات التي تنتظم سوره"[1].

إن هذه الدراسة تعنى بدراسة السمات الفكرية التي تربط الآيات بعضها مع الآخر إلى جانب السمات الفنية، أي ملاحظة مجموع السورة من حيث بدايتها ووسطها ونهايتها من جانب، ثم علاقة كل آية بما سبقها ولحقها من جانب ثان ثم ملاحظة العناصر القصصية واللفظية والصوتية والإيقاعية.. ومدى إسهامها في عملية الربط بين أجزاء السورة ثم كيفية توظيفها من أجل إنارة الفكرة التي يتضمنها النص[2].

تقوم عمارة السورة القرآنية عند البستاني ـ إذن ـ على ثلاثة عُمُد:

الأول: البناء القائم على صلة أجزاء النص بعضها مع الآخر (وهو ما يعادل التناسب الجزئي المبحوث في علم التناسب).

الثاني: البناء القائم على (هيكلية) النص (أي النظام المعنوي للسورة).

---

(١) المصدر نفسه، ص٥٣ ـ ٥٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٤ ـ ٥٥ .

والثالث: الأدوات الموظفة لإنارة هدفه (وسائل تدعم وحدة النظامين المعنوي والأسلوبي)[1]. وما يعنينا الآن بخصوص موضوعنا هو الأساس الثاني لعمارة السورة وهو طبيعة النظام المعنوي (هيكلية) السورة ـ كما يراها البستاني.

يرى البستاني أن المادة المعرفية للنص قد تطبعها (وحدة الموضوع) وهو نادر بالقياس إلى (تعددية الموضوعات) ولكن في الحالين ثمة بناء عام يخضع بطبيعة الحال للوحدة العضوية.

فهو يقسم السور القرآنية إلى سور ذات موضوع واحد، وأخرى ذات موضوعات متعددة على النحو الذي وجدناه عند الشاطبي. ويرى أن الفارق بين النوعين من حيث (الشكل أو الهيكلية) هو: أن السور واحدة الموضوع تأخذ ـ في الغالب ـ تسلسلها الزمني أو الموضوعي، وحينا آخر تأخذ تسلسلها النفسي، وفي الحالين فإن المرحلة التي يقطعها النص لا تتجاوز (بدايتها ووسطها وختامها) تخوم الموضوع المحدد بعكس الآخر منهما (أي: النص متعدد الموضوعات) إذ يخضع بناؤه للزمان النفسي في الغالب، ومن ثم فإن الرحلة التي يقطعها النص تتقاطع أو تتوازى (بدايتها ووسطها ونهايتها) بحسب متطلبات الاستجابة الكلية التي يستهدفها النص من هيكليته[2].

ولا بأس هنا من إيراد بعض الأمثلة التطبيقية التي توضح فكرة المؤلف وتبين المرونة التي يتمتع بها منهجه في دراسة السورة القرآنية:

١ـ **السورة ذات الموضوع الواحد**: يؤكد البستاني ـ خلافا للشائع لدى البعض من أنها السور الوحيدة التي تتصف بالوحدة الموضوعية ـ على أن الوحدة الموضوعية لهذه السور لا تعني انحصارها في سياج مقفل بل قد تتصدرها أو تختتم بها موضوعات أخرى، خاصة في السور التي تتمحض للعنصر القصصي، مثل سورة يوسف فيما تتصدرها وتتعقبها جملة من الأفكار المستهدفة من النص،

---

(١) المصدر نفسه، ص٣١ .

(٢) المصدر نفسه، ص٣١ .

كما أنها قد تبدأ بعرض مجمل للموضوع ثم تأخذ بتفصيلاته، ومثاله من السور القصار جدا: سورة الفيل حيث عرضت أولا إجمالي الموضوع ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ * أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ﴾ ثم فصلت الحدث بحسب تسلسله الزمني ﴿وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ * تَرْمِيهِم بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ﴾ ومن الطبيعي أن تصدير الحدث أو الموقف بما هو مجمل له مسوغاته النفسية في عملية الاستجابة حيث يدع المتلقي متشوقا إلى معرفة تفصيلاته[1].

وقد لا ينطوي النص على المقدمة الإجمالية: ومثاله من النصوص التي تتضمن (الحدث) سورة القدر ومثاله من التي تتضمن (الموقف) سورة الكافرون، وفي الحالين فإن الحدث أو الموقف يأخذان في الغالب تسلسلهما الزمني أو الموضوعي، إلا نادرا أو في جزئية منه، مثل سورة نوح[2].

كما يؤكد البستاني على أن النص (في هذه السورة) يظل بدوره خاضعا للوحدة العضوية من حيث انتخاب (جزئياته) وتنظيمها وإخضاعها لأهداف النص.

٢ـ السورة متعددة الموضوعات: تتخذ هذه السور عادة عدة (هياكل)[3] مختلفة، فعملية البناء تأخذ مسارات متشابكة: وهذه الهياكل هي:

البناء الأفقي للنص: أي أن السورة تبدأ بموضوع وتختم بالموضوع نفسه، وأما الوسط فيتناول موضوعات متنوعة ترتبط ـ بطبيعة الحال ـ مع بعضها الآخر وفق أساليب خاصة، والمهم أن المرحلة الأفقية للنص هي ما تبدأ بموضوع وتختم بالموضوع ذاته، وهذا نحو سورة المزمل حيث تبدأ: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ * قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ الآيات وتختم بالموضوع ذاته ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِن ثُلُثَيِ اللَّيْلِ

---

(١) المصدر السابق، ص ٣١ ـ ٣٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٣) المرحلة التي يقطعها النص، والمحطات التي يقف عندها، والجهة التي يسير إليها، والمحطة الأخيرة أو الشاطئ الذي يرسو عليه، المصدر نفسه، ص ٣٤.

﴿وَنِصْفَهُۥ وَثُلُثَهُۥ وَطَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ مَعَكَ﴾ الآية، فقيام الليل بمستوياته الثلاثة هو الموضوع الذي بدأ به النص وختم به وأما الوسط فقد تناول موضوعات أخرى كما هو واضح.

البناء الطولي للنص: وهي أن تبدأ بموضوع وتنتهي بموضوع آخر وهو ما يطبع غالبية السور القرآنية الكريمة. حيث تتشابك وتتنامى وتتلاقي خطوط البداية والوسط والنهاية وفق هيكل محكم البناء سواء أكانت السورة تتضمن عشرات بل مئات الموضوعات الرئيسية والثانوية والفرعية والطارئة والمفترضة (كسورة البقرة) أو كانت ذات موضوعين فحسب، مثل سورة المطففين حيث كانت (بدايتها) تتحدث عن التطفيف (ونهايتها) عن الموقع الأخروي للمؤمنين، إلا أن النص ربط بينهما من خلال محور مشترك هو اليوم الآخر وجزاءاتهم حيث تحدث عن المطففين ﴿أَلَا يَظُنُّ أُوْلَٰٓئِكَ أَنَّهُم مَّبْعُوثُونَ﴾ [المطففين: ٤] ثم تحدث عن المكذبين وجزاءاتهم والمؤمنين وجزاءاتهم.

البناء المقطعي: أي أن السورة تطرح جملة من الموضوعات، وتصل بينهما عبر محطة مشتركة تجتمع عندها الموضوعات. وأمثلته كثيرة في النصوص القرآنية، بعضها رسم الهيكل العام للنص مثل سورة المرسلات حيث تجتمع موضوعاتها عند الآية الكريمة (ويل يومئذ للمكذبين) متكررة طوال السورة، عدا مقدمتها، التي تطبع كثيرا من السور القرآنية الكريمة: كالقسم بالظواهر الإبداعية ونحو ذلك، فيما لا تعد (بدايةً) للنص بل مقدمة (لبدايتها) وكذلك سورة الرحمن التي تجتمع موضوعاتها (عدا المقدمة) عند فقرة (فبأي آلاء ربكما تكذبان)[1].

ختاماً إن الناظر في تطور النظر في السوة مفهوماً ومنهجاً، لَيلحظ التقدم المطَّرد في التقعيد والتنظير للبحث في السورة ـ وحدةً معنوية متَّسقةً ـ وبنائها الكلي؛ كما سيلحظ اختلافاً وتنوعاً في الطرائق وزوايا النظر، وهو تنوُّع وتعدّد يغني الدرس الموضوعي للسورة ويكشف دوماً عن مكنونات النص القرآني، وفيوضاته التأويلية اللانهائية.

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٤ ـ ٣٥.

الفصل الثالث

قواعد المنهج في التفسير الموضوعي للسورة

لا تزال مسألة المنهج في التفسير الموضوعي للسورة هي الجانب الأكثر إشكالا وغموضا وإثارة للاختلاف. فإذا أمكن الوقوف على شيء من الاتفاق فيما يخص طبيعة الوحدة في السورة، فسيكون من الصعوبة بمكان أن تقف على شيء من ذلك فيما يخص الجانب المنهجي في الكشف عن وحدة السورة. ومردٌّ ذلك القصور ملحوظٌ في التأسيس النظري لمنهج النظر في وحدة السورة، مما جعلنا نرى في كل حين من يخرج لنا بمنهج جديد يدَّعيه في دراسة السورة.

وبسبب من ذلك يصعب على الناظر في التفسير الموضوعي للسورة تحديد خطوات منهجية مضبوطة اعتمد عليها مفسرو السورة، ولكن غاية ما يمكن القيام به هو مناقشة عدد من القواعد والمسائل التي تتصل بمنهج النظر في وحدة السورة وتشكل مجمل ما تمت مناقشته في سياق التفسير الموضوعي للسورة.

وعليه فإن ما سيأتي لن يكون اختراعا لمنهج جديد أو توليفة منهجية جديدة لدراسة السورة، وإنما مناقشة للأسس والإجراءات المنهجية التي اعتمدها المفسرون الموضوعيون للسورة، ونظرا في مدى فاعليتها وقدرتها التفسيرية، وفي مدى اتصالها بمفهوم التفسير الموضوعي للسورة وتحقيقها غايته والهدف منه.

* * *

المبحث الأول

دلالة اسم السورة

لقد رأى بعض المتقدمين من العلماء أن اسم السورة قد يكون دليلا مرشدا إلى غرضها أو موضوعها أو عمودها، وكان أقدمهم قولا بذلك الإمام البقاعي فقد ظهر له بعد عشر سنوات من بدء العمل في تفسيره "نظم الدرر" وبعد وصوله سورة سبأ "أن اسم كل سورة مترجم عن مقصودها؛ لأن اسم كل شيء تظهر المناسبة بينه وبين مسماه، عنوانَه الدالَّ إجمالاً على تفصيل ما فيه، وذلك هو الذي أنبأ به آدم عليه الصلاة والسلام عند العرض على الملائكة، ومقصود كل سورة هادٍ إلى تناسبها، فاذكر المقصود من كل سورة وأطبق بينه وبين اسمها"(١).

فمقصود سورة النور عند البقاعي هو "مدلول اسمها المودَع في قلبها، والمراد منه أنه تعالى شامل العلمِ اللازمِ منه تمامُ القدرة، اللازمِ منه إثباتُ الأمور على غاية الحكمة اللازم منه تأكيد الشرف للنبي ﷺ اللازم منه شرف من اختاره سبحانه لصحبته على منازل قربهم منه واختصاصهم به، اللازم من غاية النزاهة والشرف والطهارة لأم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، التي مات النبي ﷺ وهو عنها راض، ثم ماتت هي رضي لله عنها صالحة محسنة، وهذا هو المقصود بالذات ولكن إثباته محتاج إلى تلك المقدمات"(٢).

---

(١) البقاعي، نظم الدرر، ١/١٨ - ١٩.، وكذلك قال السيوطي في تناسق الدرر بمناسبة مطلع السورة للمقصد الذي سيقت له ، وسماه براعة الاستهلال. انظر: السيوطي، جلال الدين، تناسق الدرر في تناسب السور، ص٢٦.

(٢) البقاعي، برهان الدين، مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور، ٢/٣١٠.

وقد تابع البقاعيَّ في قوله بعض المعاصرين، فرأوا في اسم السورة أو أسمائها الثابتة عن طريق الوحي - أي بالتوقيف عن النبي ﷺ - عونا وطريقا لمعرفة الهدف الأساسي للسورة أو المحور الذي تدور عليه[1]، فعلى المفسر الموضوعي - في نظرهم - ملاحظة الصلة بين اسمها التوقيفي وبين موضوعها العام أو محورها[2]. ويساعد على ذلك النظر إلى الآية التي اشتق اسم السورة غالبا منها إضافة إلى مكانة هذه الآية من أغراض السورة ومعانيها فذلك معين على الكشف عن موضوعها[3]. بل لقد أضيف إلى ذلك ضرورة معرفة اسم السورة الاجتهادي، سواء أطلقه عليها علماء سابقون، أم تمكن هو من إدراكه، والربط بين اسمها الاجتهادي وبين موضوعها. فسورة البقرة - مثلا - اسمها التوقيفي "البقرة"، ولكن من خلال الوقوف على موضوعها العام سماها البعض سورة "الخلافة والخلفاء".

ولكن هذا لم يكن المذهب المتبع لدى كثير من المعاصرين الداعين إلى دراسة وحدة السورة، فقد أخذوا على البقاعي قوله باعتبار اسم السورة في معرفة موضوعها أو مقصودها، إذ من المستبعد أن تختزل السورة في عنوانها، كما هو صعب أن يختزل محور الخطاب في العنوان فقط، فذلك اختزال مالا يختزل[4]؛

---

(١) مسلم، مصطفى، مباحث في التفسير الموضوعي، ص ٤١- ٤٢، ولكن المصنف لم يطبق هذه الفكرة في تفسيره سورةَ "الكهف"، بل اكتفى ببيان المناسبة بين اسم السورة وموضوعاتها، انظر: ص ١٧٩ - ١٨٠.

(٢) الخالدي، صلاح عبد الفتاح، التفسير الموضوعي، ص ٧٣، لم يستطع المصنف بيان المناسبة بين اسم السورة وموضوعها فيما فسره إلا بتكلُّف، كما فعل حين بيَّن مناسبة أسماء سورة "محمد" الثلاثة وصلتها بموضوع السورة، فقد جعلها كلها مقررة حقيقة الجهاد ومكانته في هذا الدين، على الرغم من غموض هذه الصلة فيما يتعلق بالاسم الأول للسورة "محمد"، انظر: ص ٢٣٩ - ٢٤٠.

(٣) الخطيب، محمد بن كمال، نظرة العجلان، ص ٨، لم يطبق الخطيب أيضا هذه الفكرة في ما بيَّنه من مواضيع السور إلا نادرا.

(٤) الرضي، عبد الباسط، المنهج الموضوعي في تفسير القران، ص ١٦٨؛ الدغامين، زياد خليل محمد، منهجية البحث، ص١٠٣.

أي أن القول بهذا المعيار هو خروج عن جوهر التفسير الموضوعي للسورة ، وهو النظر الكلي فيها.

فالشيخ الغزالي ـ مثلا ـ يرفض في تفسيره الموضوعي اعتماد أسماء السور في استجلاء وحدتها ذلك أن "أسماء السور شيء غير موضوعاتها، فالموضوعات غالبا متشعبة مستفيضة، أما الأسماء فذات دلالات جزئية"[1]، بل لقد سمّى سورة البقرة "في نفسه" سورة "الأتقياء" لما لاحظه من أن السورة كلها تدور حول حقيقة التقوى ومعالمها وما يوصل إليها وأقسام الناس فيها، ومواقف الأولين والآخرين من حقيقة التقوى[2].

ومن أهم الإشكالات التي اعتُرِض بها على القول باعتماد اسم السورة في الكشف عن عمودها وتناسبها هو أن كثيرا من سور القرآن قد ورد لها أكثر من اسم، فسورة الجاثية تسمى الشريعة، وسورة محمد تسمى القتال، وسورة المائدة تسمى العقود والمنقذة، وسورة التوبة تسمى الفاضحة والحافرة وبراءة.. وهكذا، ومن الأسماء ما هو توقيفي ومنها ما هو اجتهادي، فعلى أي اسم من أسماء السورة سنعتمد في استخراج مقصودها وعمودها؟

وعلى الرغم من أن البقاعي قد استند في قوله السابق إلى خبرة طويلة بالقرآن واستقراء شامل لسوره، إلا أنه لم يقدم لنا جوابا شافيا عن الإشكالين السابقين. لهذا تغدو القاعدة التي توصل إليها الزركشي في "**وجه اختصاص كل سورة بما سميت به**" أقرب إلى الدقة وأشمل في النظر، وأشبه بأسلوب العرب؛ ذلك أن "العرب تراعي في الكثير من المسميات أخذ أسمائها من نادر أو مستغرب يكون في الشيء من خَلق أوصفة تخصه، أو تكون معه أحكم أو أكثر أو أسبق لإدراك الرائي للمسمَّى. ويسمون الجملة من الكلام أو القصيدة الطويلة بما

(١) الغزالي، محمد، نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، القاهرة: دار الشروق، ١/٧٠.
(٢) المصدر نفسه.

هو أشهر فيها، وعلى ذلك جرت أسماء سور الكتاب العزيز"[1]. وذلك كتسمية سورة البقرة بهذا الاسم لقرينة ذكر قصة البقرة المذكورة فيها وعجيب الحكمة فيها، كما سميت سورة النساء بهذا الاسم لما تردد فيها كثير من أحكام النساء، وتسمية سورة الأنعام لما ورد فيها من تفصيل أحوالها، وإن كان قد ورد لفظ الأنعام في غيرها، إلا أن التفصيل الوارد في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ حَمُولَةً وَفَرْشًا﴾ [الأنعام: ١٤٢] إلى قوله: ﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ﴾ [الأنعام: ١٤٤] لم يرد في غيرها، كما ورد ذكر النساء في سور إلا أن ما تكرر وبسط من أحكامهن لم يرد في غير سورة النساء، وكذا سورة المائدة لم يرد ذكر المائدة في غيرها فسميت بما خصَّها[2].

وعليه فإن اعتبار اسم السورة أصلا في الكشف عن مضمونها ومقصودها هو خروج بالتفسير الموضوعي للسورة عن النظر الكلي الذي هو خاصته الجوهرية إلى نظرٍ جزئي مختَزل، يُقيِّد المفسر ويعوقه عن إدراك الوحدة المعنوية الكلية للسورة، هذا فضلا عن أن قانون تسمية السور لا صلة له بالنظام الكلي للسورة، وإنما يقوم على مسوغات مختلفة تتصل بالبعد الرمزي للسورة لا بقضايا السورة والبناء المعنوي الذي تطرحه، كما يدل على ذلك استقراء مختلف سور القرآن[3].

** ** **

---

(١) الزركشي، بدر الدين، البرهان، ص ١/ ٣٦٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١/ ٣٦٨.

(٣) فسورة المائدة، وإن كان اسمها يدل على أمر نادر جاء فيها وحدها، كما ذكر الزركشي، إلا أن "المائدة" مع ذلك رمز لنقض العهد والميثاق، وهو الأمر الذي كان عليه مدار هذه السورة وعمودها، لكن فهم الرمز كما يتضح يقتضي سَبْق معرفةٍ بعمود السورة ومضمونها الكلي. انظر: البقاعي، برهان الدين، مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور، ٢/ ١٠٦.

المبحث الثاني

تاريخ النزول وبيئته

لقد كان النظر في تاريخ نزول السورة وأسباب نزولها، ثم في البيئة التي نزلت فيها أحد الطرق والإجراءات التي استعان بها كثير من العلماء من أجل فهمٍ أعمقَ لمضمونها وتحديد أدقَّ لمقصودها ومحورها. فالشاطبي إذ يوضح نظم سورة "المؤمنون" ويردُّها إلى قضية واحدة، مع اشتمالها على معان كثيرة إنما انطلق من معيار عام هو مكيَّتها، وغالب المكي مقرِّرٌ لثلاثة معان: أصلها واحد هو الدعاء إلى عبادة الله، وهي: تقرير الوحدانية لله، والنبوة لمحمد، وإثبات البعث واليوم الآخر. ولكنه لم يختزل السور المكية كلها إلى هذه الثلاثة المعاني، بل جعلها أقرب إلى إطار عام يدور حوله معظم المكي، ويُبحَث فيما وراءه عن المعنى الخاص بكل سورة، ذلك المعنى الذي يميزها عن غيرها من المكيات ضمن هذا الإطار العام. لذا نجد الشاطبي بعد ذلك يقول: "وإذا نظرنا في سورة "المؤمنون" وجدنا فيها المعاني الثلاثة على أوضح الوجوه، **إلا أنه غلب على نسقها ذكر إنكار الكفار النبوةَ** التي هي المدخل للمعنيين الباقيين: وإنهم إنما أنكروا ذلك **بوصف البشرية**"[1].

وقد عقد الفراهي صلة بين النظم القرآني والنظم التاريخي؛ إذ رأى أن "من وجوه انتظام الأمور في الكلام تقاربها في الزمان، ولابد لمن يلتمس النظام أن يحيط بها: فزمان الدعوة الأولى - مثلا - أمورها منتظمة من جهة الزمان، فلا يبعد بعضها عن بعض. وهكذا قبيل الهجرة وهكذا على إثر الهجرة، ثم بعد التمكن

---

(١) الموافقات ٢ / ٣٧٧ - ٣٧٨. وقد ذكرنا عن الشاطبي قوله في بناء المدني على المكي والسور كلها على الأنعام والبقرة في بيان كليات الشرع .

في المدينة، ثم قبيل الفتح وبعدها فأمور هذه الأزمنة معلومة متمائزة، وعلى هذا الأصل جرى قول السلف في تقسيم السور إلى مكية ومدنية، أو جعل بعض آيات المكية مدنية أو بالعكس"[1].

ويتفق مع هذا الرأي ما ذهب إليه دراز من ضرورة معرفة أسباب النزول وطبيعة المكان أحيانا من أجل إدراك وجه النظم؛ إذ ربما جُعل اقتران معنيين في الوقوع التاريخي، أو تجاور شيئين في الوضع المكاني دعامةً لاقترانهما في النظم، فيحسبه الجاهل بأسباب النزول وطبيعة المكان خروجا وما هو بخروج، وإنما هو إجابة لحاجات النفوس التي تتداعى فيها تلك المعاني[2]. لهذا الغرض نجد الفراهي قد عقَّب على تقسيم السابقين السور إلى مكية ومدنية بتمييز أخص جريا على أصولهم؛ لأنه رأى أن التمييز العام بين نوعين فقط من السور مكي ومدني لا يكفي في الدلالة على ظرف النزول وتاريخه، ذلك أن من السور "ما هو مرتبط بأمور الدعوة الأولى وطرفي الهجرة وطرفي الفتح ثم بعد ذلك ما هو أخفى، وهو نظم الأمور التي ستقع في المستقبل، وذلك بأن القرآن قد تضمن الإشارة إلى ما يقع على الأمة، فهدى إلى ما يحتاجون إليه. وقد علم الصحابة وبينوا لنا مصداق الإشارة فيما وقع بعد النبي ﷺ"[3].

ولكننا نرى الفراهي في تفسيره سورة "اللهب" لم يعتمد في فهمه للسورة ومضمونها على تحديد تاريخ نزولها، وإن استعان بتاريخ النزول بعد ذلك في فهم مسألة التكليف بما لا يطاق. ذلك أن الفراهي ذهب على خلاف كثير من المفسرين إلى القول بأن سورة اللهب إنما جاءت بالنبوة والإخبار لا بالرد والجواب على شتيمة أبي لهب ـ كما توحي بذلك بعض أسباب النزول ـ واعتمد

(١) الفراهي، عبد الحميد، دلائل النظام، ص ٨٩.

(٢) دراز، محمد عبد الله، النبأ العظيم، ص١٦١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٨٩ .

في قوله ذلك على دلائل كثيرة، منها ما يتعلق بموقع السورة ومحلها بين السور الأخيرة في القرآن، أي سورة النصر والإخلاص والمعوذتين، فهي تأكيد وتوضيح لمعنى النصر المذكور قبلها وتبشر به، وكأنها تقول: "قد نصر الله نبيه وأهلك عدوه"[١]، ومنها ما يتعلق بخُلُق النبي ﷺ وتنزُّهه عن الشتم والسفاهة بمثلها، وغيرها من الدلائل لينتهي إلى القول بأن هذه السورة لا بد أن تكون قد نزلت قبل إهلاك أبي لهب، ولا يكون ذلك في أوائل البعثة كما قد يظن من اعتبرها جوابا بالشتم لأبي لهب، وإنما كان نزولها بعد أن شهدت أحوال أبي لهب بإصراره على الكفر فحينئذ تمَّت عليه الحجة ووجب إعراض النبي ﷺ عن خطابه[٢]، ومن هذا التفسير ينتهي الفراهي إلى النفي المطلق لدلالة السورة على تكليف ما لا يطاق كما يذهب إلى ذلك جمهور الأشاعرة. فالمراد بعبارة النص أصالةً ليس الإنباء عن عدم الإيمان، بل الإنباء عن الإهلاك بعد تبيُّن الإصرار وإعراض النبي ﷺ عن دعوته[٣].

وقد يُستغرَب كلام الفراهي عن الأمور المستقبلة، إذ ما صلتها بنظم السورة ووحدتها؟ ولكن الإشكال يزول إذا علمنا أنه يرى أن النظر في انتظام الأحداث وتسلسلها في الزمان مقصور - فيما يستدل من كلامه - على آيات الأحداث والقصص والوقائع[٤]، أما سواها من الآيات فلا دخل لمعرفة التاريخ في تبين وجه نظمها.

وذلك لأن "النظر في آيات السور لا يدع شكًّا في أن عمود الكلام ليس

---

(١) الفراهي، عبد الحميد، تفسير سورة للهب: من نظام القرآن وتأويل الفرقان بالفرقان، أعظم كره (الهند): معارف أعظم كره، د.ت، ص١ - ٢. واعتمد كذلك على معرفة تاريخ أبي لهب وزوجه وبيئتهما الاجتماعية والنفسية لفهم كلية السورة ووحدتها، ووجه دلالتها على عمودها. انظر: ص ٧ - ١٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٣ - ٢٤.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٦ - ٢٩.

(٤) كما اتضح في تفسير سورة "اللهب".

إلا الأمور الكلية التي لا تتعلق بوقت وزمان. وأما الأحكام الخاصة فإنما جاءت عن عَرَض ووضعت تحت الكليات إلا قليلا، ومع ذلك لم يقتصر عليها حتى خولطت بالكليات. كما ترى في سورة النور، فإنها بدأت بالأحكام ولكن العظات والوصايا العالية ضُمَّت بها، فلابد للمفسر أن ينظر من جهة الحكم ويربط الأحكام بأصولها. وأما الوقائع الخاصة فجُعلَت مواقعَ للتنزيل لتكون تقريبا إلى الاستماع والتوجه"[1]. فتاريخ النزول ـ إذن ـ وأسباب التنزيل إذا أمكن الاستعانة بها في فهم وجه انتظام الآيات المتعلقة بها والمشيرة إليها، فإن هذه الآيات لا تشكِّل بنفسها عمود الكلام.

ومن الذين أكَّدوا ضرورة معرفة تاريخ نزول السور في الكشف عن أغراضها ومقصودها عبد المتعال الصعيدي إذ يقول: "لابد من معرفة غرض كل سورة من معرفة تاريخ نزولها ومكانها من مكة أو المدينة، لأن نزول السور كان يُراعى فيه الزمان والمكان ويتأثر بالحوادث التي تقترن بزمن النزول"[2].

لذلك نجده يعقب ـ كتعقيب الفراهي ـ على تقسيم السابقين سور القرآن إلى مكية ومدنية فحسب باعتباره غير كافٍ في بيان حال نزول السور في كل منهما، لأن النبي ﷺ مكث ثلاث عشرة سنة في مكة بعد البعثة ومكث عشر سنين في المدينة بعد الهجرة، ومثل هذا الزمن الطويل في كل من مكة والمدينة تتغير الأحوال وتتجدد الحوادث والمناسبات، فلا بد من التوسع في بيان هذه الأطوار، حتى نصل إلى دراسة أتمَّ فيما يتعلق بالمناسبات بين أغراض السورة وتواريخ نزولها، وهذا يكون بتقسيم كل من هذين الطورين الطويلين إلى أطوار قصيرة الزمن يراعي فيها الحوادث التي كان لها أثر ظاهر في سيرة النبي ﷺ[3].. إن الذين ابتغوا التعرف على هدف السورة أو أهدافها رأوا في النظر في المرحلة الزمنية

(١) الفراهي، عبد الحميد، تفسير سورة اللهب، ص ٦٢.

(٢) الصعيدي، عبد المتعال، النظم الفني في القران، ص ٣١ .

(٣) المصدر السابق، ص ٣١. وقد اقترح تقسيما جديدا ألمحنا له آنفاً، انظر ص٢١٥.

التي نزلت فيها السورة مُعينا على كشف هدفها وغايتها، فمن المعلوم أن السورة المكية أكدت على تقرير أربعة أمور: الإيمان بالله وحده، والإيمان بالبعث بعد الموت، الإيمان بالرسالات السماوية، الدعوة إلى أمهات الأخلاق.

"فإذا كانت السورة مكية فلا يخلو الأمر من أن يكون من أهدافها الأساسية هذه الأسس الأربعة مجتمعة أو متفرقة. والسور المدنية بالإضافة إلى تقرير ما سبق استهدفت بناء المجتمع الإسلامي على أسس من الإيمان والطاعة والتشريعات التفصيلية في شؤون الحياة، كما استهدفت حماية المجتمع الإسلامي من الأخطار الداخلية والخارجية، بكشف خطط المتآمرين الحاقدين الساعين في الأرض بالفساد من اليهود والمنافقين فلا تخلو سورة مدنية من قضية البناء أو الصيانة أو الحماية، فيمكن التعرف على الهدف الأساسي أيضا من خلال التعرف على القضايا المعروضة في السورة، ومن خلال المرحلة الزمنية لتطور المجتمع الإسلامي أيضا" [١].

ويضيف البعض ضرورة معرفة البيئة المعنوية التي نزلت فيها السورة، وهي ما كان يشغل القرآن والمسلمين وقت نزولها من المسائل والأحكام حتى ندرك الرابطة بين موضوعاتها وموضوعات البيئة التي نزلت فيها، أو بين مشكلات المجتمع الإسلامي وما كانت تَطبُّ له بأحكامها ومبادئها وتوجيهاتها [٢].

---

(١) مسلم، مصطفى، مباحث في التفسير الموضوعي، ص ٤١- ٤٢ ؛ الخالدي، صلاح عبد الفتاح، التفسير الموضوعي، ص٧٣.

(٢) الدغامين، زياد خليل محمد، منهجية البحث في التفسير الموضوعي ص ١٣٤؛ ١٤٥ أيضا. والغريب أن المصنف قد أغفل هذا الربط بين موضوعات السورة والبيئة والظروف التي جاءت فيها، على الرغم من إشارته إلى ذلك في مقدمة دراسته لسورة الحجر، ولكننا يمكن أن نجد لذلك تطبيقا موسعا عند سيد قطب في تفسيره لكثير من السور، من ذلك مثلا تقديمه لسورة البقرة وملابساتها التاريخية (انظر: في ظلال القرآن، ١/٢٨ - ٣٦) وكذلك -مثلا- سورة الفتح (٦/٣٣٠٦ - ٣٣٠٧).

يمكن، إذن، تلخيص القول في هذه المسألة في عدة نقاط:

١- إن تاريخ نزول السورة أو أسباب نزولها، والظروف التاريخية التي نزلت فيها تشكل أداة مساعدة على فهم المحتوى الكلي للنص من حيث مقاصده وغايته، بينما تبقى هي في حد ذاتها أمر خارجا عن النص نفسه، وتسهم في إضاءته فحسب. وعليه فلا يصح ربط هدف السورة ومقصودها بسبب نزول خاص بل لا بد من الخلوص من الجزئي إلى الكلي الذي لا ينحصر في زمان أو مكان.

٢- إذا صح القول بفائدة معرفة النزول في التفسير الموضوعي للسورة فإنه من الضروري إعادة النظر في التأريخ للسور وتقسيمها إلى المكي والمدني، بحثا عن تقسيمات أخرى أدلّ على تاريخ الرسالة وظروف التنزيل.

٣- لا يصح الاكتفاء بالخصائص العامة للسور المكية أو المدنية في تحديد هدف السور ونظمها المعنوي، فهذه أمور كلية تنطبق على السور كلها ولا تستطيع أن تفسر لنا استقلال سورة ما عن سورة أخرى تنتمي إلى نفس الحقبة، كما أنها لا تحدد لنا الخصوصية المعنوية أو "الأمرَ الجامعَ الخاصَّ" بحسب تعبير الفراهي للسورة، وهو المبتغى من التفسير الموضوعي.

** ** **

المبحث الثالث

تناسب الآيات (علم المناسبة)

يشكل النظر في هذه القاعدة نقلة منهجية إلى داخل السورة القرآنية، حيث النظر في النص القرآني نفسه، لا في ما قبله أو خارجه كما في المسائل السابقة. كما يضعنا أمام مشكلة متعلقة بمفهوم وحدة السورة في علاقته بعلوم قرآنية أخرى، تتقاطع معه وتتشابك مفهوما ومنهجا.

إن فكرة النظم القرآني هي المنبع الأصلي الذي انبثقت منه علوم متعددة في حقول معرفية مختلفة، وقد ظهر في التفسير علمان يرتبطان بهذا المفهوم، هما علم المناسبة ثم علم مقاصد السور، وحديثا التفسير الموضوعي للسورة، وكلها علوم تقوم على تأكيد فكرة الاتساق والانسجام في النص القرآني. ولعل هذا هو السبب فيما وقع فيه بعض المعاصرين من خلط حينما جعلوا التفسير الموضوعي للسورة شكلا من أشكال البحث في التناسب على ما بينهما من اختلاف في المفهوم والمنهج، وهذا ما نبغي بيانه.

تُعرَّف المناسبة في **اللغة** بأنها: المقاربة، وفلان يناسب فلانا، أي يقرب منه ويشاكله، ومنه النسيب الذي هو القريب المتصل كالأخوين وابن العم ونحوه، وإن كانا متناسبين بمعنًى رابطٍ بينهما وهو القرابة.

ويُعرَّف علم المناسبة في **الاصطلاح** بأنه: "علم تُعرَف منه عللُ ترتيب أجزاء القرآن، وهو سر البلاغة لأدائه إلى تحقيق مطابقة المعاني لما اقتضاه الحال".

فالمناسبة بين الآيات هي وجود معنى رابط بينها، سواء أكان هذا المعنى عاما أم خاصا، عقليا أم حسيا أم خياليا أم غير ذلك من أنواع العلاقات، مثل التلازم

الذهني كالسبب والمسبب والعلة والمعلول والنظيرين والضدين ونحوه[١].

تتمثل غاية هذا العلم إذن في فهم العلاقة المعنوية بين الآيات المتلاحقة في القرآن، وعلل ترتيبها على النحو الذي جاءت عليه دون أن يتجاوز ذلك إلى نظر كلي يتعدى حدود الآيات المتجاورة، وأحيانا كان النظر يتوجه إلى التناسب بين أول السورة وآخرها. وحينما استخدم في الكشف عن تناسب السور، تركز الاهتمام أيضا على آخر السورة وأولِ التي تليها.

لقد كان بروز علم المناسبة كعلم محدد الموضوع في أوائل القرن الرابع الهجري، حيث عمل أبو بكر النيسابوري على إظهاره ونشره ببغداد. فقد نُقِل عن الشيخ الشهراباني (٣٤٢ هـ) قولُه أن: "أول من أظهر ببغداد علم المناسبة ولم نكن سمعناه من غيره هو الشيخ الإمام أبو بكر النيسابوري، وكان غزير العلم في الشريعة والأدب، وكان يقول على الكرسي إذا قرئ عليه: لم جعلت هذه الآية إلى جنب هذه؟ وما الحكمة في جعل هذه السورة إلى جنب هذه السورة؟ وكان يزري على علماء بغداد لعدم علمهم بالمناسبة"[٢].

ثم تكلم فيه أبو بكر بن العربي (٥٤٣هـ) في (سراج المريدين) فقال: "ارتباط آي القرآن بعضها ببعض حتى تكون كالكلمة الواحدة متسقة المعاني، منظمة المباني علم عظيم، ولم يتعرض له إلا عالم واحد عمل فيه سورة البقرة ثم فتح الله عز وجل لنا فيه، فلمّا لم نجد له حملة، ورأينا الخلق بأوصاف البطلة ختمنا عليه، وجعلناه بيننا وبين الله ورددناه إليه"[٣]. كما عُرِف عن الرازي عنايته بهذا العلم في تفسيره والتزامه بالإشارة إليه في معظم ما فسر.

وأول من أفرده بالتأليف أبو جعفر ابن الزبير الغرناطي (٧٠٨هـ) في كتابه

---

(١) الزركشي، بدر الدين، البرهان، ١/١٣١.

(٢) الزركشي، بدر الدين، البرهان، ١/١٣٢.

(٣) نقلا عن: المصدر نفسه، ١/١٣٢.

"البرهان في ترتيب سور القرآن". ثم جاء البقاعي فألف فيه كتابا ضخما فسر فيه القرآن الكريم كله كاشفا عن الروابط والمناسبات بين آياته وسوره سماه "نظم الدرر في تناسب الآيات والسور"[1].

ثم صنع السيوطي (٩١١هـ) كتابا في أسرار التنزيل، وجمع فيه مناسبات السور والآيات، مع ما تضمنه في بيان وجوه الإعجاز وأساليب البلاغة، وقد لخص منه مناسبات السور خاصة في جزء لطيف،وسماه "تناسق الدرر في تناسب السور"[2]. كما كتب "مراصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع" باحثا في تناسب فواتح السور وخواتمها. كما ألف ساجقلي زادة المرعشي (١١٥٠هـ) "نهر النجاة في بيان مناسبات آيات أم الكتاب" (ذكره البغدادي - في إيضاح المكنون ٦٩٦/٢). ومن المعاصرين الشيخ عبد الله محمد الصديق الغماري إذ كتب في ذلك كتابه"جواهر البيان في تناسب سور القرآن".

إنكار التناسب: ومن العلماء من أنكر التناسب بين آيات السورة الواردة على أسباب مختلفة وهي جمهرة سور القرآن، منهم العز بن عبد السلام فقد قال في "الإشارة إلى الإيجاز": "إن من محاسن الكلام أن يرتبط بعضه ببعض ويتشبث بعضه ببعض، لئلا يكون مقطّعا مبتّرا، وهذا بشرط أن يقع الكلام في أمر متحد، فيرتبط أوله بآخره، فإن وقع على أسباب مختلفة لم يشترط فيه ارتباط أحد الكلامين بالآخر ، ومن ربط ذلك فهو متكلف، لمّا لم يقدر عليه إلا بربط ركيكٍ يُصان من مثله حَسَنُ الحديث، فضلا عن أحسنه، فإن القرآن نزل على الرسول ﷺ في نيف وعشرين سنة في أحكام مختلفة شرعت لأسباب مختلفة غير مؤتلفة ، وما كان كذلك لا يتأتى ربط بعضه ببعض، إذ ليس يحسن أن يرتبط

---

(١) السيوطي، جلال الدين، الإتقان، ٩٧٢/٤ .

(٢) المصدر نفسه، ٤/ ٩٧٣ .

تصرف الإله في خلقه وأحكامه بعضه ببعض، مع اختلاف العلل والأسباب"[1].

كما كان الإمام الشوكاني أيضا من المعترضين على هذا العلم، علم المناسبة، فقد رأى فيه علما متكلّفا، وعاب على المفسرين خوضهم فيه مع عدم فائدته "وذلك أنهم أرادوا أن يذكروا المناسبة بين الآيات القرآنية المسرودة على هذا الترتيب الموجود في المصاحف، فجاءوا بتكلفات وتعسفات يتبرأ منها الإنصاف"[2]. واعتمد الشوكاني في حكمه هذا على دليلين:

الأول: يتمثل في نزول القرآن منجما بحسب الوقائع والأحداث، فلا يمكن أن تكون الآيات التي تباعدت في النزول، لا من حيث المدة الزمنية، ولا من حيث توجيه الخطاب ـ فتارة يكون مع المسلمين وتارة مع الكافرين وأخرى مع اليهود . . ـ أن تكون مع ذلك متجانسة في المعنى.

الثاني: إن الخطاب كان موجها إلى العرب وإن القرآن نزل بلسان عربي. ولذلك تمت فيه مراعاة طريقتهم ومسلكهم في الكلام من حيث الانتقال من

---

(١) بن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، تحقيق محمد بن الحسن بن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٥، ص ٣٣٨. وجاء على ذلك بأمثلة عجيبة لا تصح للاعتبار بوجه:
أحدهما: إن الملوك يتصرفون في مدة ملكهم بتصرفات مختلفة متضادة، وليس لأحد أن يربط بعض ذلك ببعض.
المثال الثاني: الحاكم يحكم في يومه بوقائع مختلفة، وأحكام متضادة وليس لأحد أن يلتمس ربط بعض أحكامه ببعض.
المثال الثالث: إن المفتي يفتي في مدة عمره، أو في يوم من أيامه، أو في مجلس من مجالسه بأحكام مختلفة وليس لأحد أن يلتمس ربط بعض فتاويه ببعض.
المثال الرابع: إن الإنسان يتصرف في خاصته بطلب أمور موافقة ومختلفة ومتضادة وليس لأحد أن يطلب ربط بعض تلك التصرفات، انظر: ص ٣٣٨ ـ ٣٣٩ .

(٢) الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير: الجامع بين فني الرواية والدراسة من علم التفسير، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٣،١/٧٢.

غرض إلى آخر، ومن مقام إلى مقام، فقد كان خطيبهم وشاعرهم يأتي بفنون مختلفة متباينة من القول في المقام الواحد، وكذلك الشأن بالنسبة إلى القرآن[1].

واعتمادا على هذا الدليل الأخير أنكر أبو العلاء محمد بن غانم المعروف بالغانمي (ولد ٧١٢هـ) وجود "حُسْنِ التخلص"[2] في القرآن الكريم؛ ذلك أن "القرآن إنما ورد على الاقتضاب الذي هو طريقة العرب في الانتقال إلى غير ملائم"[3].

ولقد حاول الفراهي تعليل هذا الرأي الرافض للبحث في المناسبات وتفسير القول به، فذكر أسبابا أربعة مانعة عن الإيقان بالنظام ـ مع وضوح دلائله كما يقول ـ غير ما ذكرنا سابقا هي:

الأول: "وهو أقوى الأسباب، تبرئة كلام الله عن كل عيب وشين، ولاشك أنه ظاهر النظام والترتيب في كثير من المواضع ولكنهم لو ادعوا أنه كله منظم والنظم مرعي فيه، لاضطروا في مواضع إلى القول بعدمه وذلك لغموضه ودقته. فتركوا هذا المسلك ولم يحوِّلوه إلى قصور أفهامهم، فإن منها ما وجدوه خلاف أصول النظم وتيقَّنوا أنه لا يمكن فيه تصوُّرُ نظمٍ ما. كما ترى في آية ﴿حَـٰفِظُوا۟ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُوا۟ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨]، فإن هذه الآية واقعة بين ذكر متصل لأمور النساء ثم بعدها يرجع إلى الذكر الأول، ولولا هذه الآية لكان البيان على غاية الاتصال؛ ومن بيَّن مناسبة هذه الآية لم يأت بما يتقبله من رُزِق شيئا من الإنصاف ويستمع القول فيتبع أحسنه"[4].

---

(١) المصدر السابق، ١/٧٣.

(٢) وهو وجه من وجوه الربط بين آيات القرآن (وهو أن ينتقل مما ابتدئ به الكلام إلى المقصود على وجه سهل يختلسه اختلاسا، دقيقَ المعنى، بحيث لا يُشعر السامعَ بالانتقال من المعنى الأول إلا وقد وقع عليه الثاني، لشدة الالتئام بينهما).

(٣) السيوطي، جلال الدين، الإتقان، ٤/٩٧٥.

(٤) الفراهي، عبد الحميد، دلائل النظام، ص ٢٣.

الثاني: "وليس بأدون من الأول، ولكن الأول يتعلق بالمصنفين، والثاني يتعلق بالناظرين في كلامهم. وهو أن أكثر من ذهب إلى وجود النظم كالإمام الرازي قنع في هذا الأمر الصعب بما هو أهون من نسج العنكبوت مع سبقه الظاهر في العلوم النظرية والذكاء. فمن نظر في كلامه تيقن بأن النظم لو كان كما يدعيه هذا الإمام المتبحر وأمثاله لما خفي عليه مع خوضه فيه، وإذ لا يأتي هو ولا غيره إلا بكل ضعيف فلا مطمع فيه لأحد بعد هؤلاء"[1].

الثالث: "إكثار الوجوه في التأويل وإكثار الجدل وقال وقيل، وذلك بأن النظم إنما يجري على وحدة، فبحسب ما تكثرت الوجوه تعذر استنباط النظام. فمن نظر في هذه الوجوه المتناقضة والأقاويل المتشاكسة تحيَّر، لا يدري ماذا يختار منها، وأصبح في حُجُبٍ من النظم الذي يجرى من كل جملة في وجه واحد كمن سلك طريقا يصادف في كل غلوة طرقا شتى".

الرابع: "وهو قريب من الثالث، أن تَحزُّبَ الأمة في فرقٍ وشيعٍ قد ألجأهم إلى التمسك بما يؤيدهم في الكتاب فراق لهم تأويله الخاص سواء أكان بظاهر القول أو بإحدى طرق حمل الكلام على بعض المحتملات. ولا يخفي أن غلبة رأيٍ وتوهم يجعل البعيد قريبا، والضعيف قويا وكذلك يفعل كل فريق، فلكل حزب تأويل حسب مذهبه، وحينئذ لا يمكن رعاية النظام،فإن الكلام لابد له من سياق ولابد لأجزائه من موضع يخصه. فلو راعوا النظام ظهر ضعف ما يميله ويجذبه إلى غير مساقه"[2].

وفي العصر الحديث زعم بعض علماء الغرب والمستشرقين مثل دوزي وكارليل أن القرآن مفتقر إلى التجانس والترابط بين آياته، وأن هذا عيب يُؤخَذ عليه، لأنه جاء في ترتيبه مخالفا للكتب الوضعية، فليس له مقدمة مثلها، ولا

(١) المصدر السابق، ص ٢٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٤.

مباحث مرتبة ذات مقاصد محددة في فصول متعددة كمباحثها. ولكن بعض العلماء المعاصرين من المسلمين لم ير في ذلك ما يعيب، مُسلِّماً بأن هذا القرآن لم يأت على التناسق والترابط بل على مواقع النجوم. هذا ما قاله محمد فريد وجدي في مقدمة تفسيره: "فلا شيء في عدم مراعاة القرآن قاعدة الكتابة البشرية؛ لأنه لو كان على مثال الكتب الوضعية في الترتيب لكان كتابا وضعيا لا سماويا، فالترتيب يقصر سلطانه على الكلام البشري ويَجلُّ عنه كلام الله كما يجل البحر أن يُحدَّ بما يُحدُّ به الجدول.."(1).

وقد عارض جمهور العلماء والمفسرين القول بإنكار التناسب وردوا على حججه ودحضوا أدلته، فقد وهَّم الشيخ ولي الدين الملوي من قال: "لا يُطلب للآي مناسبة لأنها على حسب الوقائع المفرقة، وفَصْلُ الخطاب أنها حسب الوقائع تنزيلا، وعلى حسب الحكمة ترتيبا وتأصيلا"(2).

وأما الاحتجاج بأن الكلام المنظَّم الذي يجري إلى عمود خاص ليس من عادة العرب، فإن شعرهم كله اقتضاب، ولو جاء القرآن على غير أسلوبهم لثقل عليهم، فقد أبطله الفراهي معتبرا أن "العرب كانوا يتلهون بالشعر ولا يعدونه من المعالي، وإنما كانوا يعظمون الحكماء ويحبون الخطبات الحكيمة؛ ولذلك كانت الأشراف يأنفون عن قول الشعر وأن يعرفوا به، وإنما يستعملونه نزرا على وجه الحكمة وضرب المثل... وإذا لم يكن أكثر كلام العرب الجزل شعرا، فلا وجه لجعل القرآن على أسلوب الشعر في اقتضاب البيان!"(3).

"ثم إن الله عز وجل قد جعل ذلك [أي عدم الجري إلى عمود] من ذمائم

---

(1) نقلا عن: الصعيدي، عبد المتعال، النظم الفني في القران، القاهرة: مكتبة الآداب، ١٩٩٢، ص ٣.

(2) الزركشي، بدر الدين، البرهان، ١/ ١٣٣؛ السيوطي، جلال الدين، الإتقان، ٤/ ٩٧٣.

(3) الفراهي، عبد الحميد، دلائل النظام، ص ٢٠ - ٢١.

الشعراء، وقدَّمه على الكذب مع ظهور شناعة الكذب، فنبَّه على أن القول من غير غاية وعمود ونظام أدل على سخافة القائل، فقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ۞ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾ [الشعراء: ٢٢٥ - ٢٢٦]، وهل الهيمان في كل واد إلا الجريان في القول من غير مقصد ونظام، وليس للعقل فيه رغبة ولكن النفس ربما ترغب في الملاهي والخلو عن الفكر فتميل إلى ذلك"[١].

وفي هذا القول نظر بين، إذ إن نفي مكانة الشعر عند العرب قبل الإسلام، مخالفة للمعهود والمعلوم عن تاريخ العرب وأدبهم، فكثيرة هي الأخبار والروايات التي تدل على خلاف مقالته، كالأسواق التي كانت تُعدُّ للشعر خاصة، كسوق عكاظ، أو المعلقات على أستار الكعبة وما كانت تحمله من مكانة وتنم عنه من احترام. ولكن صنيع الفراهي هذا شبيه بصنيع الباقلاني حينما تكلَّف تسفيه معلقة امرؤ القيس إثباتا لإعجاز القرآن .

وقد كان يكفي القول بأن القرآن الكريم وإن جرى على عادة العرب في الكلام، إلا أن ذلك لم يكن من كلِّ وجه، وإلا لما تميَّز وأعجز. بل إننا لنجده قد خرج عن معتاد العرب من جهة النظم خاصة، فلم يأت على أوزان الشعر ولا جاء على أسجاع الكهان ولا سواها من معتاد النظم العربي، كما جاء على لسان الوليد بن المغيرة، فلا غرو إذن إن خرج عن عادتهم أيضا في سَوْق الكلام إلى عمود واحد، فهذا أيضا خروج من جهة النظام أي من الجهة التي لم يلتزم بها القرآن عادةَ العربِ أصلاً، وإن استطاع أن يوائم بين الأمرين في نسق ونظم معجز، وهو ما يكشف عنه النظر في وحدة السورة.

يضاف إلى هذا أن الترابط والتناسب لا يعنى دائما الاتحاد والتماثل والارتباط العضوي المنطقي بين الآيات القرآنية، كما ذهب إلى ذلك عز الدين ابن عبد السلام، بل إن أنواع الترابط أوسع، فهي تضم الأمور المتحدة والأمور

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٠ - ٢١ .

المختلفة، وتتضمن الأمور المتضادة والمتقابلة. فالقرآن ـ كما بين دراز ـ يعمد تارة إلى الأضداد يجاور بينها فيخرج بذلك محاسنها ومساويها في أجلى مظاهرها، ويعمد تارة إلى الأمور المختلفة في أنفسها في غير تضاد فيجعلها تتعاون في أحكامها يسوق بعضها إلى بعض مساق التنظير أو التفريع، أو الاستشهاد أو الاستنباط أو التكميل أو الاحتراس إلى غير ذلك[1].

يضاف إلى هذا ما في قول المنكرين للتناسب من تسوية بين طاقة البشر وطاقة خالقهم فالعجز الذي يحيق بالإنسان لا يليق بالله سبحانه ذو العلم الشامل المحيط فلا تستغرب قدرته العظيمة على الجمع بين الأمور المتباعدة والمختلفة ظاهرا تحت نظام معنوي متَّسق متشابك.

أما جواب فريد وجدي على استنكار المستشرقين ودعواهم فهو جواب خطابي لا يقنع، وهو تسليم بالاعتراض وليس جوابا عنه. فالقرآن ـ كما يراه عبد المتعال الصعيدي ـ "لم يخل من الترتيب الذي ذكر فريد وجدي أنه يجلّ عنه، لأنه نزل مفرقا في المدة السابقة، ثم رُتِّب على هذا الشكل الذي نقرؤه، وله فاتحة كمقدمة الكتاب وهي سورة الفاتحة في أوله وله سور كأبواب الكتب، ولو لم يكن ترتيب القرآن على خلاف أزمنة نزوله لأجل وضع الآية بجانب ما يناسبها من الآيات، لكان العدول عن ترتيبه على أزمنة نزوله إلى هذا الترتيب خاليا عن الحكمة، وهذا محال على الله تعالى.. وإنه لَجِدُّ خطير أن نسلم لأولئك الزاعمين أن القرآن لا ترتيب فيه، ولا اتصال بين آياته، ولا ارتباط بين أجزائه لأنهم يطعنون به على القرآن أنه سيّئ الترتيب مفكك الأجزاء مشتت المعاني والأغراض، لا يقنعهم أن نقول إن الترتيب يَحسُن في كلام البشر ولا يحسن في كلام الله؛ لأن الترتيب مطلوب في كل كلام بليغ وحُسْنه في كل كلام من البداهة بمكان"[2].

---

(١) دراز، محمد عبد الله، النبأ العظيم، ص ١٦١-١٦٢.

(٢) الصعيدي، عبد المتعال، النظم الفني في القرآن، ص ٣ ـ ٤.

ولكن يؤخذ على الصعيدي أنه حاول ردا على المستشرقين أن يجعل القرآن الكريم مشابها للكلام البشري في الترتيب والتنسيق من كل وجه، فجعل الفاتحة بمناسبة المقدمة للكتاب والسور فصوله، ثم دعا إلى تبويب السور القرآنية بحسب المواضيع الواردة فيها.. وهذا في الحقيقة شطط في التشبيه والمقارنة. فللقرآن الكريم تناسب وترتيب على نحو خاص لا يتطابق مع طريقة البشر في التنسيق والترتيب، إذ ليس هناك أصلا نهج واحد في الترتيب ينبغي على جميع البشر اتباعه في كل العصور.. لذا فإن جَعْل القرآن مطابقا طريقةً خاصة في الكلام والتصنيف باعتبارها أصل الترتيب والتناسب خارج عن حقيقة الإعجاز القرآني واللغة واستخداماتها.

وقد دفعنا إلى الاستطراد في إيراد أدلة منكري التناسب ومناقشتها ما قد يؤدي إليه القول بنفي التناسب من إبطال فكرة النظام جملة وتفصيلا، وبالتالي القضاء على فكرة وحدة السورة والتفسير الموضوعي لها، فلزم لذلك تحقيق مسألة التناسب.

العلاقة بين علم المناسبة ووحدة السورة والفرق بينهما:

نعود الآن إلى النظر في العلاقة المنهجية بين وحدة السورة وعلم المناسبة، كفرعين من علوم القرآن يدوران عموما حول نظم القرآن، من حيث صلتهما بعمل المفسر الموضوعي وكيفية تناوله لهما.

للعلماء في النظر إلى العلاقة بين علم المناسبة ووحدة السورة رأيان:

يجعل أحدهما النظر في وحدة السورة ونظامها وسيلة وأداة من أدوات علم المناسبة يستعان بها لتحقيق الترابط الشامل بين آيات القرآن، بينما يميل الآخر إلى جعل علم المناسبة جزءا بسيطا ومتمما للنظر في وحدة السورة ونظامها.

والبقاعي من أنصار الرأي الأول، فقد ابتكر وأنشأ علم مقاصد السور ـ المعادل المفهومي لوحدة السورة أو نظامها ـ ليكون له عونا على الكشف عن التناسب؛ وذلك اتباعا لرأي شيخه الذي قال له: "إن الأمر الكلي الذي يفيد

معرفة مناسبات الآيات في جميع القرآن هو أن تنظر إلى الغرض الذي سيقت له السورة". لذا يذهب البقاعي إلى أن معرفة مقصود السورة أمر لابد منه لتحقيق الإجادة المطلوبة، وإدراك المعاني المرصودة من علم المناسبة[(١)].

وقد ذهب هذا المذهب من المتأخرين محمد عبد الله دراز إذ رأى السياسة الرشيدة في دراسة النسق القرآني في أن لا يتقدم الناظر إلى البحث في الصلات الموضعية بين جزء جزء منه ـ وهي تلك الصلات المبثوثة في مثاني الآيات ومطالعها ومقاطعها ـ إلا بعد أن يُحكِم النظر في السورة كلها بإحصاء أجزائها وضبط مقاصدها على وجه يكون معوانا له على السير في تلك التفاصيل على بينة[(٢)].

وانتقد دراز منهج السابقين في النظر في المناسبة إذ يعكفون على بحث الصلات الجزئية بين الآيات بنظر قريب إلى القضيتين أو القضايا المتجاورة، غاضين أبصارهم عن هذا النظام الكلي الذي وضعت عليه السورة في جملتها[(٣)].

إلا أن بعض الباحثين اعترضوا على هذا الرأي مستدلين بأن موضوع السورة لا يظهر إلا من خلال مناسباتها ومعرفة وجه الترابط بينها، فالنظر إلى حقيقة مابين الآيات من وشائج ومناسبات يفرز موضوعها وغرضها الكلي الذي سيقت له، فهذا الغرض أمر ناتج ومنبثق من ترابط آيات السورة لا يُملى على السورة إملاء أو ينتزع منها انتزاعا[(٤)].

والتحقيق أن العلاقة بين وحدة الكلام وتناسبه أو ترتيبه كما تتجلى في النص أكثر تعقيدا وتنوعا بحسب طبيعة النصوص واختلافها، ذلك أن الوحدة لا تستلزم التناسب والترتيب، كما أن التناسب والترتيب لا يستلزم الوحدة فقد يوجد أحدهما عندما لا يوجد الآخر، كما خلص إلى ذلك الفراهي.

---

(١) البقاعي، برهان الدين، مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور، ١/١٤٩.

(٢) دراز، محمد عبد الله، النبأ العظيم، ص ١٥٨.

(٣) دراز، محمد عبد الله، النبأ العظيم، ص ١٥٨ ـ ١٥٩ .

(٤) الدغامين، زياد خليل محمد، منهجية البحث، ص ١٠٣ .

"ذلك أن الكلام يتفاوت من جهة الوحدانية والمناسبة والترتيب، فيمكن أن يكون ذا وحدانية ولكن خاليا عن التناسب والترتيب. فإذا أَلَّفتَ ـ مثلا ـ كتابا في النصائح وقد جمعت فيه أقوالا كثيرة مما يتعلق بالدين والأخلاق والمعاصرة والسياسة فإن وضعت كل ذلك من غير ترتيب، لم يكن خاليا عن وحدانية ولو ضعيفة، لما أن كله في النصائح فله نوع من الوحدانية الشخصية المميزة، ولكنه عديم المناسبة والترتيب.

فأما إذا قسمته في أبواب: مثلا باب في الدين، وباب في الأخلاق وهلم جرا، ووضعت كل قسم من الأقوال في بابه، صار الكتاب متناسب الأجزاء مع بقائه على ضعف الوحدانية.

فأما إذا نظمت نصائح كل قسم في قصة جامعة كما ترى في كتاب"كليلة ودمنة" صار كل باب شديد الوحدانية مع بقاء الكتاب على ضعف الوحدانية.

فأما إذا راعيت حسن الترتيب والمناسبة في تقديم الأبواب بعضها على بعض، ومع ذلك جعلت الكلام في كل باب بيانا واحدا، جاريا إلى موضوعه مع تناسب في أجزاء الكلام، صار الكتاب ذا نظام كامل. وبالجملة فلا بد لحُسْن النظام من أن يكون الكلام: حَسَنَ الترتيب حسن التناسب قوي الوحدانية"[١].

"إن النظام ـ إذن ـ شيء زائد على المناسبة وترتيب الأجزاء. إن التناسب جزء من النظام؛ إذ لا يكشف عن كون الكلام شيئا واحدا مستقلا بنفسه، وطالب التناسب ربما يقنع بمناسبة ما، فربما يغفل عن المناسبة التي ينتظم بها الكلام فيصير شيئا واحدا، وربما يطلب المناسبة بين الآيات المتجاورة مع عدم اتصالها، فإن الآية التالية ربما تكون متصلة بالتي قبلها على بُعدٍ منها، ولولا ذلك لما عجز الأذكياء عن إدراك التناسب فأنكروا به، فإن عدم الاتصال بين آيات متجاورة يوجد كثيرا. ومنها ما ترى فيه اقتضابا بيّناً، وذلك إذا كانت الآية أو جملة من الآيات متصلة بالتي على بُعدٍ منها"[٢].

---

(١) الفراهي، عبد الحميد، دلائل النظام، ص ٧٦-٧٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٤.

ولنعرض من ذلك مثلا آيتي البقرة (٢٣٨ - ٢٣٩) وهي قوله تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ ۞ فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ﴾ . فقد جاءتا وسط حديث عن أحكام النساء، على خلاف ما يقتضيه ظاهر المناسبة أو نظم الكلام. ولكن هاتين الآيتين مبنيتان على أسلوب من النظم جاء في القرآن كثيرا، وهو "العَوْد"[1]، أي العَوْد إلى حديث تناولته آيات بعيدة بحيث يشكل بدء الحديث وختامه طرفي باب مستقل من القول في السورة ، نجد هذا الأسلوب في سورة البقرة (٤٠و١٢٠) والمؤمنون (٢و٩) وبني إسرائيل (٢٢و٣٩) والحشر (١و٢٤) والممتحنة (١و١٣) والمعارج (٢٢ - ٢٣و٣٤). واتصال هاتين الآيتين بالآية التي قبل الأسئلة وهي آية (٢١٤): ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلِكُم ۖ مَّسَّتْهُمُ ٱلْبَأْسَآءُ وَٱلضَّرَّآءُ وَزُلْزِلُواْ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ ۗ أَلَآ إِنَّ نَصْرَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ﴾ والمقصود منه تنبيه على أصل الأمر وأَهمِّه، ولما كان عهدنا الصلاةُ والذكرُ أكَّد عليها. وأما ما جاء بعدها من آيات تتصل بأحكام النساء فهي من باب تأخير البيان لمصلحة[2]، أو من باب الإلحاق والضمِّ بآخر الباب، إذ ألحقها بعد تمام باب الشرائع الشخصية ، فبعدها تبتدأ الشرائع المتعلقة بالأمة ..

يمكننا القول بناء على هذا الرأي أن علم المناسبة يعاني من مشكلة جوهرية

---

(١) هذا اصطلاح خاص بالفراهي، ولم أجده عند سواه من العلماء.

(٢) وقد رأى دراز أن لهذا الترتيب والنظم أثرا في المعنى والحكم مهمًّا، إذ من المعلوم أن للمفسرين في تأويل آيات العدة الثانية (٢٤٠ - ٢٤٢) قولان أحدهما أنها وصية مندوبة لا واجبة، والثاني أنها كانت واجبة في صدر الإسلام ثم نسخت بالآية السابقة (٢٣٤) التي توجب تربص أربعة أشهر وعشر لا أكثر.. ولكن دراز يستنتج من السياق القرآني (سبقها بآية الجهاد والمحافظة على الصلاة معه) أن تربص الحول الكامل كان خصوصية فُضِّلَت بها زوجات المجاهدين على زوجات القاعدين.

هي تلك النظرة الجزئية، فلا يمكن أن يستقلَّ بنفسه في فهم النظام القرآني إن لم يُعضَد بالنظر الكلي، فهو وحده السبيل إلى فهم ترتيب النص القرآني. بل إن مردَّ التكلفات والتمحلات التي شنَّع عليها بعض العلماء وبسببها أنكروا علم المناسبة هو إلى هذا النظر الجزئي الذي لم يستطع أن يعي نسق النظام القرآني. لهذا يصح اعتبار التفسير الموضوعي للسورة تطويرا لعلم المناسبة، وطريقا لا بد منه لمن يبتغي فهم الصلات الجزئية بين آيات القرآن[1].

ولا بد أن نذكر هنا أن من الباحثين المعاصرين من اختار أن يميز بين المناسبة ووحدة السورة في المصطلح، فأطلق على المناسبة اصطلاح "الوحدة العضوية" التي يقصد بها البحث عن الترابط والتماسك بين الوحدات التفصيلية للعمل الأدبي مقابل" الوحدة الموضوعية "التي تختص بالنظر في غرضه العام أو الرؤية التي ينطلق منها.. دونما قصد للمشابهة بين النظام القرآني والأعمال الأدبية الإنسانية [2]، وقد رأى ضرورة التمييز بين علم المناسبة ووحدة السورة بعد أن أخذ كل منهما سبيله المستقل نتيجة التوسع في الدراسات القرآنية [3].

وهذا التفريق وإن كان صحيحا من حيث المبدأ، إلا أن استبدال اصطلاح "علم المناسبة" وهو علم استقر واشتهر، باصطلاح آخر دون مبرر كاف لذلك الاستبدال ـ فضلا عن أنه مستعار من حقل الدراسات الأدبية الغربية ـ لا يبدو ذا فائدة أو نفع، بل قد يزيد الخلط والارتباك بين فروع الدراسات القرآنية، ثم إن القول بقصر مفهوم "الوحدة العضوية" على التماسك بين الوحدات التفصيلية غير معهود لدى أهل الصناعة الأدبية، فكان اعتماد الاصطلاح المعروف أولى وأقرب.

---

(١) ولربما صح القول ـ من جهة معنى التناسب ـ بأن البحث في علم المناسبة هو بحث في ارتباط الآيات في السور، والبحث في وحدة السور هو بحث في ارتباط مواضيع السور.

(٢) جعفر، عبد المقصود عبد الهادي، تفسير القران بالقران: أصوله ومنهجه، دكتوراه: آداب القاهرة، ١٩٨٥، ص ٢١١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢١٠.

المبحث الرابع

عمود السورة

يعد النظر في عمود السورة جوهر البحث في وحدة السورة، فباكتشافه يتحدد النظام الكلي للسورة القرآنية، وتُدرَك الوحدة التي تنظمها، وعليه يُعتمد في فهم مراد الله عز وجل في سوقها على النحو الذي جاءت بها؛ وبالقضايا التي جاءت بها. لذا يكتسب منهج الكشف عن العمود أهمية بالغة في التفسير الموضوعي للسورة، مما يقتضي التدقيق في الطرق الموصلة إليه.

صعوبة الكشف عن العمود:

لقد أكد كثير من العلماء على أن أصعب مراحل التي يمر بها المفسر الموضوعي للسورة هي النظر في عمود السورة ونظامها، لما يحتاج إليه من طول تأمل ونظر. وترجع صعوبة البحث في عمود السورة ومقصودها إلى عدد من الأسباب المتعلقة أساسا بطبيعة النظم القرآني والجوانب الخاصة والمتميزة التي يتصف بها، فمن هذه الأسباب:

الأول: "إن القرآن إنما نزل متشابها مثاني، فترى سورا متشابهة المطالب مع اختلاف عُمُدها، ومتحدة العمد مع اختلاف المطالب، فمن لم يقم بإجالة النظر في مطالبها مرة بعد مرة، وجمعها تحت عمد مختلفة، فإن الشيء الواحد يدخل تحت كليات مختلفة، حتى يتبين له من بينها ما هو الأرجح، كان كسالك سبيل بلغ مجتمع الطرق فضلَّ، فكلما ذهب بَعُد عن مستقيمها"[1].

الثاني: "إن الله تعالى كما أنزل هذا الكتاب لواجبات العقائد والشرائع،

---

(١) الفراهي، عبد الحميد، دلائل النظام، ص ٧٧.

فكذلك أنزله لتعليم الحكمة. وجعل ذلك من أخص صفات نبينا ﷺ.. ولا يخفى أن تعليم الحكمة لا يتأتى بإلغاء المعارف وإنما يتأتى باستعمال الفكر والعقل، وحثِّه وتنبيهه على النظر حتى يبرز قواه الكامنة كما هو الأصل في كل تربية، فعلى هذا كما جعل القرآن جانبا منه ظاهرا بينا، فكذلك جعل جانبا منه باطنا مكنونا، ولكي يهتدوا إلى باطنه جعل الباطن على مدارج؛ لكي يترقى المجتهد في درجاته من الأقرب إلى الأبعد فإن التربية لا تتم بدون ذلك. والكلام إذا كان منظما من جهته الظاهرة لم يحتج الناظر فيه إلى تأمل، ولكن إذا كان اتصاله تارة ظاهرا وتارة مخفيا، توقف الناظر وتأمل فيه؛ فإنه كيف يرضى بالخلل الفاحش في كلام الحكيم العليم! ولذلك آمن من آمن بالنظام، ثم جعل الله ما أخفى من النظام على مراتب، فجعل أكثره على غاية البطون. وإذ جعل النظام من أكبر ما يحث به على النظر والتأمل أخفى العمود، فلو صَرَّح بالعُمُد لم يبق كبير مشقة في فهم النظام، فصار غير محتاج إلى النظر وأبطل الحكمة، وإذ خبأه الله ليمتحن به العقول، لابد أن يكون صعب المطلع ، فكأنه وضعه مناطَ الثريا"[1].

الثالث: "إن الله تعالى لمثل المصلحة التي ذكرنا آنفا جعل القرآن على نهاية الإيجاز ومع ذلك ملأه حِكَماً جمة. فلكثرة المطالب العالية يتحيَّر الناظر ويصعب عليه أن يصطفي من بين معانيه معنًى واحداً كالعمود. كمن يطلب من بين الجواهر واسطة للعقد، فلا يدري أيها أولى"[2]...

وهذا ما أقرَّ به دراز أيضا إذ وجد صعوبة في بعض السور في التمييز بين الفكرة الرئيسية والأفكار الثانوية أو اكتشاف العلاقة بين هذه الأفكار بعضها وبعض أو بينها وبين النواة المركزية للسورة[3].

---

(١) المصدر السابق، ص ٧٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٣) دراز، محمد عبد الله، مدخل إلى القرآن، ص ١٢٢ .

ولكن الأمر بحاجة إلى تفصيل إذ ليست كل السور على هذا النحو من غموض العمود وخفائه؛ فإن من السور ما ترى نظامها واضحا، وربما تكون السورة محتملة لوجوه كثيرة في نظامها. ولا بأس بتعدد النظام فإن ذلك مما يسوغ فيه كثرة التأويل إذ لا تضاد في كثرة وجوه المناسبة، كما لا تضاد في كثرة وجوه الحكمة في أمر واحد. ولكن الإشكال في تعيين ما هو النظم الصحيح المراد[1]. كما أن هذه الصعوبة لا تعني افتقاد البحث في وحدة السورة إلى منهج قابل للضبط أو التحديد، ولكنه قد يعني أن دور المفسر في النظر والتأويل ربما يكون أوسع في هذا الفن من التفسير منه في تفسير الألفاظ أو بيان الأحكام ـ مثلا ـ أو غيرها مما يخضع فيها لشروط صارمة وقواعد دقيقة.

طرق الكشف عن عمود السورة:

إذا كان النظر في عمود السورة على النحو الذي ذكرنا من الصعوبة والخفاء، فهل يعني ذلك افتقادَ منهجٍ منضبط يمكن الاعتماد عليه في الكشف عن هذا العمود[2]، وتركه لأجل ذلك لتأملات المفسرين ونظراتهم الخاصة؟ أم أن هناك طرقا ووسائل تعين على النظر في العمود واكتشافه؟

لقد عرض بعض المفسرين لعدد من الطرق التي يمكن اعتمادها في النظر إلى عمود السورة ومحورها، وقد توصلوا إليها من حصيلة خبرتهم في البحث عن وحدة السورة ونظامها.

أ ـ التدبر " أصل معرفة العمود":

لقد قال الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ

---

(١) الفراهي، عبد الحميد، دلائل النظام، ص ٨٠.

(٢) ولربما يدفع ذلك البعض إلى إبطال القول بوجود عمود في السورة أصلا، وأن ذلك لم يكن إلا فرضية متكلفة نسبت إلى القرآن ما ليس فيه، بدليل افتقاد الأسس العلمية اللازمة لإثباتها.

﴿أَخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا﴾ [النساء: ٨٢] و"موقع الآية الأمر بإطاعة ما أنزل الله من الأحكام العادلة، ولا خلاف في الحق والعدل وقد آمنوا به أولا، فكيف يكفرون بعد الإيمان؟ وإنما خيل إليهم أنه ربما يخالف الحق ويناقض نفسه. فشكّوا في كونه من عند الله ولزوم التسليم له في كل أمر، فقيل لهم: إنه لو كان من عند غير الله لكان فيه اختلاف كثير. والقرآن خالٍ عن الاختلاف فإن كل ما فيه من الأحكام والعقائد مبني على الحق المحض والعدل التام، فعدم الاختلاف يثبت أنه من الله وحده، ولكونه من الله ثم لكونه مبنيا على الحق يجب عليهم أن يطيعوه، وأما ما خُيِّل إليهم من الاختلاف فدُعوا إلى تدبره، فإنه التدبر يهدى إلى أصل الأمور ويبين الموافقة في ما يُرى مختلفا لقلة النظر وعدم التدبر"(١).

ب ـ النظر في المعاقد(٢) والمفاصل والمعاطف:

"لا يخفى أن كثيرا من القرآن ظاهر النظم، وإنما تخفى جهة الوصل في مواضع معدودة، حيث ترى الكلام أخد سمتا أخر فهناك عُقَدٌ واتصال وهى معاطف الكلام، وهي أكبر ما يهم من يلتمس النظم فلابد من تعيينها، والوقوف عليها، والتأمل التام فيها. فعند النظر في النظام لا يهمنَّك أولاً إلا هذه المعاطف، فإذا اطمأننت بوصلها، اطمأننت بنظم السورة"(٣).

ولكن هذا الكلام غير مسلم للفراهي من جهتين:

أنه قد خالف حديثه السابق عن صعوبة الكشف عن العمود في سور القرآن، ومن جهة أخرى: أنه يردنا إلى النظر الجزئي في التناسب بين الآيات أو المفاصل

---

(١) الفراهي، عبد الحميد، دلائل النظام، ص ١٢٠- ١٢١. وهذا ما أشار إليه دراز أيضا بما يؤكد التقارب الواضح بين أفكاره وأفكار الفراهي، مما يرجح احتمال اطلاع دراز على شيء من كتاباته. انظر: دراز، محمد عبد الله، النبأ العظيم، ص ١٥٤.

(٢) المعاقد في اللغة مواضع العقد، ابن منظور، لسان العرب، مادة "عقد".

(٣) الفراهي، عبد الحميد، دلائل النظام، ص ٨٠ .

الجزئية في آيات السورة، وإلا فكيف يمكن الاستفادة من النظر في تناسب المتباعد من الآيات في الكشف عن العمود، مع أن هذا العمود هو الناظم للسورة والكاشف عن وحدتها؟

ولربما عنى بالحديث عن المفاصل والمقاطع: النظر في العلاقة الرابطة بين المواضيع التي تتجاور في السورة، ويبدو أن بينها شيء من التباعد والتفاوت مثل الانتقال إلى الحديث عن الجهاد بعد حديث عن أحكام الزواج والطلاق ..

ج ـ النظر في معالم السور:

ومن الوسائل المساعدة على الكشف عن العمود مما لم أجده عند غير الفراهي: النظر في ما سماه "معالم السور"، وعنى به تلك الآيات التي تتميز في السورة وتبرز على غيرها من الآيات في السورة، واعتمد في القول بهذه "المعالم" على استقراء السور والنظر فيها، وعلى ما ورد عن النبي ﷺ من أخبار يُنبِّه بها على مزية بعض الآيات..

ويضرب الفراهي لما يقول مثلا من سورة الحديد، فيرى أن الآيات الآتية تشكل معالم تلك السورة:

أ ـ ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣].

ب ـ ﴿يَوْمَ تَرَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ يَسْعَىٰ نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَٰنِهِم﴾ [الحديد: ١٢] إلى قوله ﴿وَظَٰهِرُهُۥ مِن قِبَلِهِ ٱلْعَذَابُ﴾ [الحديد: ١٣].

ج ـ ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ ٱللَّهِ﴾[الحديد: ١٦].

د ـ ﴿ٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌۢ بَيْنَكُمْ﴾[الحديد: ٢٠].

هـ ﴿وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ﴾ [الحديد: ٢٥]. وهذا هو المراد من معالم السورة.

ولكن ما صلة هذه المعالم بعمود السورة ومقصودها، وكيف يستفاد منها في دراسة النظام القرآني ووحدة السورة؟

ينبه الفراهي على ضرورة عدم الخلط بين عمود السورة وبين معالم السورة، فليست المعالم هي المراد بالعمود، ولكن النظر في المعالم مفيد في استخراج العمود. وإذا كان الأمر على هذا النحو فما ضابط هذه المعالم، وعلى ماذا يعتمد المفسر في استخراجها ومعرفتها؟

لم يستطع الفراهي أن يحدد للنظر في معالم السور ضابطا جامعا يمكن الاعتماد عليه، وذلك لتعدد وجوه هذه المعالم، ويبدو أنه تركها للمفسر وإدراكه، إذ "لا جامع لهذه المعالم فإنها تجلب الالتفات من جهات مختلفة: فبعضها من جهة اللغة، وبعضها من جهة الإعراب، وبعضها في جهة البلاغة وبعضها من جهة التاريخ وبعضها من جهة الفقه، وبعضها في جهة الحكمة وهلم جرا.. غير أنها تستدعي التوجه في أول النظر كأنها نار على يَفاع، فلا يسوغ التغافل عنها"[1].

هـ - النظر في المطالع والمقاطع:

لقد التفت بعض علماء القرآن من القدامى إلى النظر في مناسبة فواتح السور لخواتمها وجعلوا ذلك أحد فروع علم المناسبة[2]، وألَّف فيه السيوطي كتابا سماه "مراصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع"[3].. ويجب التنبيه على أن المقصود هنا هو النظر في مناسبة فاتحة السورة مع خاتمتها نفسها ، لا مناسبة فاتحة السورة مع خاتمة ما قبلها، فهذا وجه آخر من المناسبات اعتنى به مَنْ نظر في مناسبات السور بعضها مع بعض. فإذا نظرنا في مطلع سورة القصص وبداءتها بقصة مبدأ أمر موسى ونصرته، وقوله ﴿فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِّلْمُجْرِمِينَ﴾ [القصص: ١٧] وخروجه من وطنه ونصرته وإسعافه بالمكالمة، ثم نظرنا كيف ختمت بأمر النبي ﷺ بألا يكون ظهيرا للكافرين، وتسليته بخروجه من مكة والوعد بعوده

(١) الفراهي، عبد الحميد، دلائل النظام، ص ٨٠ - ٨١ .

(٢) الزركشي، بدر الدين، البرهان ١/٢٧٢.

(٣) السيوطي، جلال الدين، الإتقان ٤/٩٨٠.

إليها بقوله: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ [القصص: ٨٥] لأدركنا ما في ذلك من الحكمة والتناسق .

وقال الزمخشري: وقد جعل الله فاتحة سورة "المؤمنون" ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [المؤمنون: ١] وأورد في خاتمتها ﴿إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٧] فشتان مابين الفاتحة والخاتمة[(١)] .

ونقل السيوطي عن الكرماني قوله في سورة "ص": بدأها بالذكر، وختمها به في قوله ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ﴾ [٨٧] وفي سورة "ن" بدأها بقوله: ﴿مَا أَنتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ﴾ [القلم: ٢] وختمها بقوله: ﴿إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ﴾ [٥١][(٢)] .

ويلحظ في صنيع الأقدمين هذا أنه اقتصر على ربط المقدمة بالخاتمة فحسب دون ربط ذلك بالسورة وما فيها من حديث، بل إن ربط المطالع بالمقاطع لم يتجاوز الربط اللفظي أحيانا، كما يظهر مما نقلناه آنفا.

ولكن بعض المعاصرين كان لهم نهج آخر في النظر إلى مطالع السورة وخواتمها، إذ جعلوا النظر فيها دالًّا ومرشدا إلى وحدة السورة بكشفه عن عمود السورة أو موضوعها المحوري، يرون أن السورة في القرآن الكريم تشير في أوائلها إلى موضوعها، وتشير إليه في ختامها[(٣)] . وحمل البعض هذا القول على الاحتمال والإمكان لا على العموم، أي إن النظر في فاتحة السورة وخاتمتها قد يكون دليلا على الهدف الأساسي أو عمود السورة، ولكن ذلك لا يلزم في جميع السور، إذ إن كثيرا من سور القرآن يرد فيها العجز على الصدر لترسيخ مفاهيم

---

(١) نقلا عن: الزركشي، بدر الدين، البرهان ١/٢٧٢ .

(٢) السيوطي، جلال الدين، الإتقان، ٤/٩٨٠ .

(٣) عبد المطلب، رفعت فوزي، الوحدة الموضوعية للسورة القرآنية، القاهرة: دار السلام، ط١، ١٩٨٦، ص ٤٢ .

معينة أو التذكير بقضية جاءت السور لبيانها[1]. ولكي تتضح القضية لابد من ذكر شيء من الأمثلة التي ذكرها القائلون بهذا الرأي:

سورة الأنبياء تشير إلى موضوعها من بدايتها، فهي تبدأ بأن الناس اقترب حسابهم، وهم في غفلة معرضون ﴿ٱقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِى غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ * مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ * لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ ۗ وَأَسَرُّوا۟ ٱلنَّجْوَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ هَلْ هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ ۖ أَفَتَأْتُونَ ٱلسِّحْرَ وَأَنتُمْ تُبْصِرُونَ﴾ [الأنبياء: ١ - ٣].

فموضوع السورة إذن هو بيان أن ما جاء به الرسولﷺ ليس لهوا ولا لعبا كما يرى المبطلون . وإنما هو الحق الذي يصلح حياتهم وينبغي أن يأخذوا به كما قامت السماوات والأرض به فصَلُح حالها. وتختتم السورة بالتنبيه إلى موضوعها وتلخيصه: إن الرسول ﷺ إنما جاء بالرحمة وعبادة الله الواحد، فإن أسلموا نجوا وإن تولوا وأعرضوا، فإن الله عز وجل محيط بهم وسيقع ما يوعدون به سواء أكان قريبا أم بعيدا، وتركهم فيما هم فيه من الإعراض لعله فتنة لهم أو متاع إلى أجل، والله يحكم بالحق وهو المستعان على ما يصفون ويعبدون ﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ * فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُلْ ءَاذَنتُكُمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ ۖ وَإِنْ أَدْرِىٓ أَقَرِيبٌ أَم بَعِيدٌ مَّا تُوعَدُونَ * إِنَّهُۥ يَعْلَمُ ٱلْجَهْرَ مِنَ ٱلْقَوْلِ وَيَعْلَمُ مَا تَكْتُمُونَ * وَإِنْ أَدْرِى لَعَلَّهُۥ فِتْنَةٌ لَّكُمْ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ *

(١) مسلم، مصطفى، مباحث في التفسير الموضوعي، ص ٤٥. ونذكر في هذا السياق أن من المفسرين الذين اعتنوا بالنظر في المطالع والمقاطع سيد قطب، فقد تميز في تفسيره بربط مختلف القضايا التي تعرض لها السورة بمقدمتها وخاتمتها في نظرة شاملة لا تفصل المقدمة والخاتمة عن السياق الكلي للسورة. أنظر مثلا: تفسيره سورة طه، ٢٣٢٦/٣ - ٢٣٢٦ و٣/ ٢٣٥١.

قَٰلَ رَبِّ ٱحْكُم بِٱلْحَقِّ وَرَبُّنَا ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ﴾ [1][الأنبياء: ١٠٨ - ١١٢].

ولكننا نلحظ في هذا الاتجاه قصورا ونظرة تجزيئية في تحديد عمود السور الناظم لوحدتها، تخالف ما جاء التفسير الموضوعي للسورة لأجله، إذ لا تستند هذه الطريقة إلى استقراء دقيق لطبيعة السور القرآنية والهياكل المختلفة التي تتشكل عليها موضوعاتها؛ فإن أحد الشروط الأساسية لدراسة وحدة السورة هو النظر الشمولي في السورة من أولها حتى آخرها، وتجنب النظر الجزئي الذي يرتكز على مقدمة السورة أو وسطها أو نهايتها أو قصة ظاهرة فيها، أو حادثة معينة أشارت إليها[2]، يضاف إلى ذلك أن للمطالع والمقاطع أحوالا مختلفة بحسب سور القرآن، فهي لا تجرى على نسق أو طريقة واحدة.

فالمطلع أو التمهيد - كما يصطلح له الفراهي - إنما هو ما يحتاج إلى تقديمه في الكلام إذا خوطب به من لعله يصعب عليه، فيقدم ببيان ليمهد لإلقاء ما هو المقصود وهذا هو الأصل فيه، ولكنه يأتي على أنحاء شتى. وملاك أمره - بعبارة الفراهي - "ذِكْر كل ما له تأثير في قلب السامع وعقله حتى يصغي ويستمع ولا تستحسن إطالته حتى يصير أكثر أو قريبا من المقصود، ولكن المتكلم الماهر ربما يصرِّف في الكلام مالم ينتظروه، ويدخل على السامعين من باب جديد. فربما يطيل التمهيد فإما يأتي بالمقصود بأوجز عبارة أو لا يذكره أصلا، ولكن التمهيد قد كفاهم. وربما يتدرج منه إلى المقصود فلا تكاد تفصل بينهما، وهذه أنحاء في الابتداءات لا تكاد تحصى. وربما يترك التمهيد وذلك حين يخاطب المطيع المنقاد الفاهم أو يلقي الأمر بالقهر والغضب، فيهجم على المخاطب كالصاعقة، كما ترى في سورة النور والبراءة وفي كل ما خوطب به النبي ﷺ"[3].

---

(١) عبد المطلب، رفعت فوزي، الوحدة الموضوعية للسورة القرآنية، القاهرة: دار السلام، ط١، ١٩٨٦، ص ٥٤ - ٥٩ .

(٢) الدغامين، زياد خليل محمد، منهجية البحث في التفسير الموضوعي، ص ١٣٤- ١٣٥ .

(٣) الفراهي، عبد الحميد، دلائل النظام، ص ٧٣ .

وليت الفراهي فصَّل في أحوال الخاتمة أيضا، ليستبين أن ما اعتمد عليه البعض من القول بتجلي موضوع السورة بناءً على مقدمتها وخاتمتها، فيه من قصور الاستقراء وضعف التدقيق ما يصرف عن النظر فيه والاعتماد عليه، وقد ذكرنا آنفا الأبنية الثلاثة التي يمكن أن تأتي على صورتها سور القرآن من حيث تعاقب مواضيعها وتواليها:

أ ـ البناء الأفقي للنص: حيث تبدأ بموضوع ما وتختم بالموضوع نفسه، وتتناول في الوسط مواضيع متنوعة كما هو الحال في سورة المزمل مثلا، حيث إن قيام الليل بمستوياته الثلاثة هو الموضوع الذي بدأ به النص وختم به.

ب ـ البناء الطولي للنص: حيث تبدأ السورة بموضوع ما وتنتهي بموضوع آخر، كما نجد في سورة (المطففين) حيث كانت بدايتها تتحدث عن التطفيف، ونهايتها عن الموقع الأخروي للمؤمنين.

ج ـ البناء المقطعي للنص: هو أن تطرح السورة جملة من الموضوعات وتصل بينها عبر محطة مشتركة تجتمع عندها الموضوعات وتكون مقدمتها بمثابة تمهيد لبدايتها، كما هو الأمر في سورة المرسلات أو سورة الرحمن[1].

** ** **

---

(١) انظر ص٣١٧ من الرسالة.

المبحث الخامس

قضايا السورة أو مقاصدها

جعل دراز وحدة سورة البقرة مؤلفة من مقدمة وخاتمة وأربعة مقاصد هي:

المقصد الأول: دعوة الناس كافة إلى اعتناق الإسلام.

المقصد الثاني: دعوة أهل الكتاب دعوة خاصة إلى ترك باطلهم والدخول في هذا الدين الحق.

المقصد الثالث: عرض شرائع هذا الدين تفصيلا.

المقصد الرابع: ذكر الوازع والنازع الديني الذي يبعث على ملازمة تلك الشرائع ويعصم عن مخالفتها[1].

أما سيد قطب فقد رأى في هذه السورة محورا واحدا مزدوجا ذا خطين مترابطين:

الخط الأول: موقف بني إسرائيل من الدعوة الإسلامية في المدينة واستقبالهم لها، ومواجهتهم لرسولها، وللجماعة المسلمة الناشئة على أساسها.. وسائر ما يتعلق بهذا الموقف بما فيه تلك العلاقة القوية بين اليهود والمنافقين من جهة، وبين اليهود والمشركين من جهة أخرى.

الخط الثاني: يدور حول موقف الجماعة المسلمة أوَّلَ نشأتها. وإعدادها لحمل أمانة الدعوة والخلافة في الأرض.. بعد أن تعلن السورة نكول بني إسرائيل عن حملها، ونقضهم لعهد الله بخصوصها، وتجريدهم من شرف الانتساب الحقيقي لإبراهيم صاحب الحنيفية الأولى، وتبصير الجماعة المسلمة وتحذيرها من العثرات

---

(١) دراز، محمد عبد الله، النبأ العظيم، ص ١٦٣.

التي سبقت تجريد بني إسرائيل من هذا الشرف العظيم[1].

ولكن لسعيد حوى رؤية أخرى في تأليف سورة البقرة على ثلاثة أقسام ـ غير المقدمة والخاتمة ـ هي:

الأول: (من الآية٢١ حتى ٦٧) يبدأ هذا القسم بدعوة الناس لسلوك طريق العبادة والتوحيد كطريق موصل إلى التقوى، ثم يسير القسم ليناقش الكفر، وليعمق قضية السير في التقوى، من خلال تأكيد طاعة الأمر واجتناب النهي، من خلال عرض الآثار الخطيرة لمخالفة الأمر، والوقوع في النهي، ومن خلال عرض نماذج الانحراف في قصة بني إسرائيل، ومن خلال عرض نماذج الاستقامة في قصة إبراهيم عليه السلام. ولا ينتهي القسم إلا وقد تأكدت قضية التقوى وقضية السير فيها وقضية العبادة والتوحيد ومظاهر ذلك.

الثاني: (يمتد من الآية ١٦٨ـ حتى ٢٠٧) يؤكد هذا القسم قضية التقوى ويرسم طرائق التحقيق على مستوى الفرد وعلى مستوى الأمة، ويعمق مفهوم الشكر وطرائق الشكر، ولا نكاد ننتهي في هذا القسم إلا وقد وضحت قضية التقوى وقضية العبادة وقضية الشكر، وقضية الصراط المستقيم وقضية الانحراف عنه واتجاهات المنحرفين، وخلال ذلك يتم الكلام عن كل أركان الإسلام: الإيمان والصلاة والزكاة والصيام والحج فتصبح أرضية النفس والقلب والعقل جاهزة للسير في الإسلام. وهنا يأتي القسم الثالث: (٢٠٨ حتى ٢٨٤) داعيا إلى الدخول في الإسلام كله فيعرض قضايا في الحرب والعلاقات الاجتماعية في محيط الأسرة وغيرها ويعرض أمهات قضايا السياسة والاقتصاد[2].

وإذا انتقلنا إلى تفسير الكاشف لحجتي والشيرازي نجدهما قد جعلا سورة البقرة على ستة أقسام هي:

---

(١) قطب، سيد، في ظلال القرآن، ٢٨/١ .

(٢) سعيد، حوى، الأساس في التفسير، ٦١/١ ـ ٦٤ .

١ ـ التقوى وخلافة آدم (الآيات٢١ ـ ٣٩).

٢ ـ بنو إسرائيل نموذج من الأمم يعكس غياب التقوى وعدم أهلية خلافة الأرض (الآيات ٤٠ ـ١٢٣).

٣ ـ آل إبراهيم، نموذج يعكس التقوى ويحمل أهلية الخلافة والأمانة في الأرض (الآيات ١٢٤ ـ ١٦٧).

٤ ـ حدود التقوى (الآيات ١٦٨ ـ ٢١٢).

٥ ـ الأحكام والحدود الإلّهية إزاء المتقين (الآيات ٢١٣ ـ ٢٤٢).

٦ ـ بيان حول الأنواع الثلاثة للبر والتقوى (الآيات ٢٤٣ ـ ٢٨٦)[١].

أما محمود البستاني ـ صاحب عمارة السورة القرآنية ـ فله طريقة أخرى في تقسيم سورة البقرة إلى خطوطها الرئيسية ،إذ جعلها على ستة أقسام هي:

١ ـ القسم الأول: يركز على سلوك المنافقين، مع (تمهيد) يتناول سمات (المتقين) حيث تظل السمة المشار (الاتقاء ـ التقوى) أهم المحاور الفكرية للسورة، بحيث تلقي بإفادتها على أقسام السورة جميعا، وبخاصة القسم الأخير منها.

٢ ـ القسم الثاني: يركز على المولد النبوي الشريف (تجربة آدم عليه السلام).

٣ ـ القسم الثالث: يركز على السلوك الإسرائيلي .

٤ ـ القسم الرابع: يركز على شخصية إبراهيم عليه السلام.

٥ ـ القسم الخامس: يركز على سمات المؤمنين.

٦ ـ القسم السادس: يركز على (الأحكام الشرعية)[٢].

لقد أردت من خلال هذا السَّرد المجرَّد لتجارب المفسرين في بيان القضايا المحورية لسورة البقرة أو مقاصدها الأساسية الإشارة إلى عدد من النقاط:

---

(١) كسار، جواد علي، المنهج الترابطي ونظرية التأويل: دراسة في التفسير الكاشف، قضايا إسلامية، عدد ٧، ١٩٩٩، ص٢٣٥.

(٢) البستاني، محمود، المنهج البنائي في التفسير، ص ٥٥ ـ ٥٦ .

١- عدم وجود تنظير منهجي في هذه المسألة، فلم يوضح أحد من المشتغلين في التفسير الموضوعي طريقة استخراجه مقاصد السورة أو أغراضها الأساسية أو معياره في ذلك.

٢- وفي هذا إشارة إلى أن هذه الخطوة قد تكون خارجة أو عصيَّة على الضبط المنهجي الدقيق أصلاً، فعلى الرغم من اتفاق بعض المفسرين ممن ذكرنا على أن عمود سورة البقرة هو قضية"التقوى" إلا أن نجد بينهم اختلافا في طريقة تصنيفهم وعرضهم لقضاياها الأساسية وربطها بهذا المحور الأساسي، صحيح أن هذا الاختلاف قد لا يكون ذا بال أو أثر كبير أحيانا، إلا أنه قد يضعف الرؤية الكلية للسورة.

٣- إن الخطوة الأساسية بعد الكشف عن عمود السورة هي بيان القضايا المختلفة التي عرضت لها السورة، وشدها إلى ذلك العمود وربطها به، مهما اختلفت طريقة عرض هذه القضايا أو تقسيمها وتصنيفها، فهذا أمر ثانوي لا يتعلق بصلب المنهج المحقِّق جوهريا لغايته، وهو يتبع غالبا أسلوب المفسر، وزاوية النظر التي يتناول من خلالها السورة وقضاياها. وهذه الخطوة (أي عرض قضايا السورة وربطها بعمودها) سابقة في حقيقة الأمر على الكشف عن العمود ولاحقة له في آن معا؛ **فالعمود ليس إلا إدراك العلاقة المعنوية الرابطة بين القضايا المختلفة التي وردت في السورة، والمراد الكلي للنص في إيرادها مجتمعة، فهي طريقٌ للكشف عنه سابقٌ على معرفته، وهي كذلك برهان لاحق على اكتشاف العمود للتحقق من محوريته وصحة اعتباره المرادَ الكلي للنص.**

** ** **

الخاتمة

وبعد..

فقد بلغت هذه الدراسة نهايتها، وإن كان البحث في التفسير الموضوعي ومنهجه ما يزال في بدايته، وذلك بعد جولة واسعة في الكتابات التأصيلية والنقدية التي تناولت هذا الفن الجديد من التفسير. وقد جهدت في تقديم صورة متكاملة لما تم إنجازه في هذا الحقل العلمي على مستوى التأصيل والمنهج، وفي وضع إطار مفهومي عام يلمُّ شتات الدراسات الموضوعية ويحدد موقعها ومكانها في العلوم القرآنية والتفسير منها خصوصا.

ولعله من المفيد أن نعرض في نظرة شاملة لمجمل النتائج الأساسية التي انتهت إليها هذه الدراسة، علّنا نرى ما استطاعت هذه الدراسة أن تقدمه من جديد في حقل التفسير الموضوعي، وما هو بحاجة إلى مواصلة بحث ونظر من قبل الباحثين والدراسين للقرآن الكريم وعلومه.

(الكلية) و(الموضوع) ـ أو الفكرة ـ هما العنصران الأساسيان المميزان لمفهوم التفسير الموضوعي، ويأتيان في مقابل عنصري (الجزئية) و(العبارة) اللذين يقوم عليهما مفهوم التفسير التحليلي. ولكن ذلك لا يعني تعارضا مطلقا مع التفسير التحليلي، فالمفسر لا يمكنه أن يعبر إلى التفسير الموضوعي إلا من خلال بوابة التفسير التحليلي.

إن النظر الكلي في القضايا والمواضيع هو الصورة المفهومية التي يقوم عليها نوعا التفسير الموضوعي، وإن اختلفت القواعد المنهجية أو الأدوات المنهجية المعتمدة في كلٍّ منهما، بسببٍ من اختلاف حدودهما وطبيعة موضوعهما. فالكشف الكلي عن مراد الله عز وجل في قضية قرآنية معينة هو المفهوم الذي يقوم عليه

التفسير الموضوعي للقرآن، وفيه نرمي إلى اكتشاف المركب النظري الذي يهدي إليه القرآن الكريم حول قضية ما من القضايا في جميع سوره وآياته.

وكذلك الأمر في التفسير الموضوعي للسورة، فإن النظر فيها لا يكون إلا نظرا في كليتها ونظمها المعنوي بغية الكشف عن الفكرة النظرية الكامنة خلف الموضوعات المختلفة التي تعرض لها سورة ما من القرآن بحثا في العلاقات الفكرية والمعنوية الرابطة بينها.

ولابد لكي يصح للتفسير الموضوعي اعتباره من القول بوحدة النص القرآني. ويستند مفهوم (الوحدة) على عنصرين جوهريين هما: القول باتساق القرآن وعدم اختلاف بعضه مع بعض، ووجوب ردِّ بعضه إلى بعض، وعلى هذا يعتمد التفسير الموضوعي للقرآن، أما العنصر الثاني: فهو القول بالترتيب التوقيفي للنص القرآني، وتناسب هذا الترتيب، وعليه يعتمد التفسير الموضوعي للسورة.

وبناء على التمييز بين مفهوم التفسير الموضوعي، والصورة أو الشكل المنهجي الذي يعتمد عليه قام البحث في نشأة هذا التفسير وتطوره عبر التاريخ.

وقد تبين فيما يخص التفسير الموضوعي للقرآن أن:

معظم ما قيل عن بذوره التاريخية إنما يندرج غالبا في تفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بالقرآن إنما يتشابه مع التفسير الموضوعي من حيث الشكل المنهجي، إذ يعتمد كلاهما رد القرآن بعضه إلى بعض، ولكنه لا يرقى لتكوين الرؤية الكلية التي تعد أساس التفسير الموضوعي. هذا باستثناء محاولات نادرة قام بها بعض المتقدمين، ولم تصبح نمطا مستمرا لديهم، كابن تيمية والغزالي وابن رشد.

في العصر الحديث كان المستشرقون أول من انتبه إلى المنهج الموضوعي في فهم القرآن، فقد بدأت الدراسات القرآنية التي تتناول موضوعات معينة من القرآن بالظهور في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وكان حافز المستشرقين إلى اعتماد هذه الطريقة هو محاولة فهم القرآن بشكل أقرب إلى طريقة تفكيرهم، إذ عسر عليهم فهم التركيب القرآني بترتيبه التوقيفي، فكان لزاما عليهم أن يتجاوزوا

هذا الترتيب ويبحثوا عما يقوله هذا الكتاب في مواضيع معينة بغض النظر عن ترتيبه. لهذا كانوا أول من قام بتصنيف القرآن موضوعيا بعد أن فشلوا في القيام بترتيب تاريخي لآياته، ولكنهم حافظوا مع ذلك على الاهتمام التاريخي.

وكانت التحديات الفكرية الحديثة التي طرحها الغرب بنظرياته وعلومه قد فرضت على المسلمين التحرك لمواجهتها، فكان أن رأوا التفسير الموضوعي للقرآن خير وسيلة للقيام بذلك، وهذا ما فعله مهدي علام ودراز - مثلا - في أول اصطدام لهم بالغرب.

ولكن التنظير المنهجي للتفسير الموضوعي للقرآن لم يبدأ إلا مع أمين الخولي، فكان أول من دعا إليه، وعنه أخذ معظم الدارسون للتفسير الموضوعي للقرآن منهجهم مع شيء من التطوير والتعديل.

تحول التفسير الموضوعي للقرآن إلى صيغة مدرسية مع دخوله المنهج الجامعي في سبعينيات القرن العشرين في جامعة الأزهر وغيره من الجامعات الإسلامية. ثم فقد كثيرا من قيمته كمنهج لفهم كتاب الله عندما دخل في مجال الدعوة الإسلامية باعتباره أوفق بأسلوب العصر، فأصبح أشبه بأسلوب إنشائي للكتابة والتصنيف فحسب.

ولكن التفسير الموضوعي للقرآن أعيد إحياؤه على يد باقر الصدر في بداية الثمانينيات، وربطه بمشكلات المسلمين الاجتماعية والسياسية والفكرية، فكان أن ظهر عدد من الدارسين الذين حاولوا الاشتغال في هذا الاتجاه الذي بدأت بذوره قبل ذلك مع دراز.

لقد اتّسمت معظم التنظيرات المنهجية التي قُدمت بين يدي التفسير الموضوعي للقرآن بالعمومية والاختزال، فلم توضح أدلتها ولا مبرراتها، كما لم تتم مناقشتها بصورة عميقة أو نقدها، وهذا ما عملت هذه الدراسة على استدراكه فكانت النتائج التالية:

ـ لا يمكن تحديد مساحة للمواضيع التي ينبغي على المفسر الموضوعي الاشتغال بها، بل يجب أن تبقى فسحة الاختيار مُشرَعة لكل الأفكار والمواضيع والأسئلة، على أن تتم معالجة ذلك كله من خلال القرآن دون تعسف أو إخلال، أو تحميل القرآن ما لا يحتمله.

ـ الاستقراء التام[1] عنصر أساسي وجوهري في منهج التفسير الموضوعي للقرآن، ولا يمكن الاكتفاء بالاستقراء الناقص مطلقا؛ لما قد يورثه ذلك من إخلال في فهم مراد الله عز وجل من القضية المفسَّرة.

ـ يفتقر شرط الترتيب التاريخي لآيات القرآن إلى السند والبرهان واقعاً حيث يستحيل تحقيقه يقيناً، ومفهوماً حيث لا تعرف له فائدة جوهرية للتفسير الموضوعي خاصة. بل إنه لَيُخشى أن يحدَّ النظر في الملابسات التاريخية من الإمكانات التأويلية والدلالية للنص القرآني.

ـ تحتل الدراسة الدلالية لألفاظ القرآن مكانة أساسية في التفسير الموضوعي للقرآن، إذ على الرغم من أنها داخلة في مجال التفسير التحليلي التجزيئي أصالةً، إلا أن التفسير الموضوعي يضيف إلى هذه الدارسة عددا من العناصر المهمة جدا. وهذه العناصر قائمة على استقراء الاستعمال القرآني والإحاطة بالمعاني القرآنية الخاصة أو الدلالات القرآنية الخاصة (المصطلحات أو المفاهيم). ولكن ينبغي ألّا تطغى الدراسة الكلية للقرآن على الدلالات الجزئية أو دلالات الألفاظ. إذ إن فهمنا وإدراكنا للسياق الكلي للموضوع القرآني ينبغي أن لا يتعدى الاحتمالات الدلالية التي تتيحها لنا مفردات الآية وتركيبها. ولا بد من القول بأن هذا الجانب من منهج التفسير الموضوعي ما يزال بحاجة إلى مزيد من

---

(١) المقصود بالاستقراء التام هنا استقراء جميع ما تُعلَم صلته بالموضوع ظاهراً أو دلالةً، فالاستقراء التامّ لكل ما يمكن أن يتكون له صلة بموضوع ما متعذّرٌ، لتعذّر الإحاطة بتأويلات القرآن التي لا حدَّ لها.

التمحيص والدرس، ولاسيما الجانبَ المتعلق بفكرة المصطلح القرآني، أو الدلالات التاريخية لألفاظ القرآن وأثر التطور الدلالي عليها.

ـ ومن هنا ينبغي على المفسر أن يكون على دراية بوجوه العلاقة الممكنة بين آيات القرآن: من عموم وخصوص، وإجمال وتبيين، وإطلاق وتقييد وغير ذلك من قواعد أصولية لا تغيب عن بال المفسر. كما لا بد له من أن ينسق الآيات ويصنفها حسب نظام منطقي تقتضيه طبيعة الموضوع الذي يعالجه.

ـ يساعد فهم الواقع والفكر الإنساني على الكشف عن كثير من معاني القرآن، كما يسهم في حل مشكلات الإنسان الواقعية والفكرية، ما دامت القيومية والمرجعية دوما للقرآن الكريم.

وعلى خلاف الحال مع التفسير الموضوعي للقرآن فإن التفسير الموضوعي للسورة قد نضج في كتابات علمائنا المتقدمين منذ زمن طويل. فقد بدأ الاهتمام بموضوعات السورة وقضاياها مع ابن تيمية، أما قبله فلم يكن الاهتمام ليتجاوز النظر في تناسب الآيات أو نظم السورة البياني، ولكن الأمر تطور بعد ذلك مع الشاطبي الذي ركَّز جهوده على تحديد المقاصد التشريعية التي تدور حولها قضايا السورة. ومع البقاعي نشهد إنشاء أول علم خاص بالسورة القرآنية هو (علم مقاصد السور)، أساسه القول بأن لكل سورة مقصودا تدور عليه مواضيعها المختلفة وتترابط.

ولكن هذه الجهود لم يكتب لها الاستمرار والتطور حتى جاء الفراهي في أواخر القرن التاسع عشر فأعاد إحياء هذا العلم بصيغة مختلفة بعض الشيء، ولكنها تقوم على نفس المبدأ، فتحدث عن نظام القرآن، وعمود السورة، وكان عمله من أبدع ما كتبه المتأخرون في دراسة السورة موضوعيا.. فقد اتسمت معظم الدراسات التي ظهرت بعد ذلك بالقصور نظرا لجهلها أو تجاهلها الدراسات السابقة في هذا المضمار مما جعلها في أكثر الأحيان مرتجلة وساذجة. اللهم إلا

ما نجده عند البعض من نظرات عميقة، كالتي طرحها دراز أو التي أشار إليها البستاني حديثا.

لهذا لم تكن القواعد المنهجية التي تمَّ التعرض لها لتشكل منهجا متكاملا أو رؤية واضحة، مما يستدعي عملا حثيثا على تطويرها وإعادة النظر فيها:

- فاسم السورة الذي اعتمد عليه بعض المفسرين لا يبدو ذا أثر كبير في التفسير الموضوعي للسورة؛ بل ليس بنافع في فهم كثير من سور القرآن.

- ولكن الإحاطة بتاريخ نزول السورة أو أسباب نزول آياتها قد يكون مساعدا على فهم نظمها المعنوي والرؤية الكلية الكامنة خلف موضوعاتها.

- إن علم المناسبة علم تجزيئي ولا يمكن أن يستقلَّ بنفسه في فهم نظام السورة إن لم يُعضَد بالنظر الكلي، فهو وحده القادر على فهم الترتيب القرآني، وتجنب التكلفات والتمحلات التي أُخذَت على هذا العلم.

- إن فكرة محور السورة أو مقصودها التي طرحها البقاعي ومن بعده الفراهي تعد من الأفكار المهمة جدا التي لم يتم اختبارها أو نقاشها على نحو متعمق. فقد تصور البعض أن المراد بها الحديث عن موضوع أساسي أو هدف رئيسي للسورة ولكنها ليست كذلك.. إنها الرابطة الفكرية أو المعنوية التي تبنى عليها السورة، وقد تكون هذه الرابطة مجموعة من الأهداف أو الأغراض. وهذا الجانب من التفسير الموضوعي للسورة من أكثر الجوانب التي ما تزال بحاجة إلى مزيد من البحث والنظر، فعلى الرغم من المحاولات الجادة التي قُدِّمت في هذا المجال، إلا أنها بحاجة لمزيد من التعميق والاختبار، وذلك من خلال الدراسات التطبيقية الملتزمة بالتنظير المنهجي الذي أسس لها.

- إن العمود ليس هو ذاته موضوع السورة أو هدفها، وإنما هو بؤرة النظام المعنوي الكامن خلف تعدد مواضيع السورة، والكشف عنه غير كافٍ في إثبات وحدة السورة أو فهم نظامها المعنوي، بل لا بُدَّ من ربط القضايا المختلفة وإثبات صلتها به. ولعلّ من أهم الجوانب التي تتصل بالنظام المعنوي للسورة ولا تزال

بحاجة لمزيد من الدرس التطبيقي من خلال القرآن الكريم، هو دراسة الأنظمة المعنوية المختلفة التي تبنى عليها سور القرآن، وفهم الخصائص التي يتميز بها كل نظام أو بناء معنوي للسور.

إن التفسير الموضوعي خطوة تالية على التفسير التحليلي والمتصدر له ينبغي أن يكون ممتلكا لأدوات التفسير المعروفة ومستوفيا لشروطه، ثم لا بُدَّ له من طول خبرة ومعايشة للقرآن الكريم تجعله أدعى إلى فهم القرآن بصورة كلية شمولية تصدر عن خبرة ومراس.

وإذا كان الأمر كذلك في التفسير تطبيقا، فالأمر أشقُّ وأصعب بالنسبة لمن يريد التنظير لمنهج التفسير الموضوعي. لهذا لا يمكن أن أدعي ـ والبحث في منهج التفسير الموضوعي ما يزال غضًّا طريًّا لم يقوَ عوده ولم يستو على سوقه ـ أن هذه الدراسة قد خرجت بنتائج حاسمة أو إجابات فذَّة بقدر ما أثارت من تساؤلات وإشكالات تستحثُّ مزيد درسٍ ونظر.

والحمد لله رب العالمين

الفهارس العامة

فهرس الآيات القرآنية

سورة آل عمران

الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنَا أَلاَّ نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّى يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ(١٨٣) ٨٠

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلاَ تَكْتُمُونَهُ(١٨٧) ١٧٠

لاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلاَ تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِّنَ العَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (١٨٨) ١٧٠

سورة النساء

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً (١) ١٢١-٢٧٩

وَآتُوا اليَتَامَى أَمْوَالَهُمْ وَلاَ تَتَبَدَّلُوا الخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوباً كَبِيراً * وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي اليَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُوا (٢-٣) ١٠٥

إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ فَأُوْلَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً * وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ المَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الآنَ وَلاَ الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُوْلَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَاباً أَلِيماً (١٧-١٨). ٢٠٨

وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ المُحْصَنَاتِ المُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ المُؤْمِنَاتِ (٢٥) ١٠٧

يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُم (٢٦) ٨٥

وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللاَّتِي لاَ تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ (١٢٧) ١٠٥

سورة المائدة

سورة الأنعام

سورة الأعراف

سورة الأنفال

سورة التوبة

سورة يونس

سورة هود

سورة الكهف

سورة مريم

سورة طه

سورة الأنبياء

سورة الفرقان

سورة الشعراء

سورة القصص

سورة لقمان

سورة السجدة

غَافِرِ الذَّنبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ العِقَابِ ذِي الطَّوْلِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ إِلَيْهِ المَصِيرُ * مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلاَّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَلاَ يَغْرُرْكَ تَقَلُّبُهُمْ فِي البِلادِ(٣-٤) ٢٥٤

كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَالأَحْزَابُ مِنْ بَعْدِهِمْ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ(٥) ٢٥٤

وَكَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ أَصْحَابُ النَّارِ (٦) ٢٥٤

الَّذِينَ يَحْمِلُونَ العَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْماً فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الجَحِيمِ (٧) ٢٥٤

هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ(١٣) ٢٥٤

رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو العَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلاقِ (١٥) ٢٥٤

أَوَ لَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُوا مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَآثَاراً فِي الأَرْضِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَمَا كَانَ لَهُم مِّنَ اللَّهِ مِن وَاقٍ (٢١) ٢٥٥

الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبُرَ مَقْتاً عِندَ اللَّهِ وَعِندَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ (٣٥) ٢٥٥

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ أَنَّى يُصْرَفُونَ (٦٩) ٢٥٥

الَّذِينَ كَذَّبُوا بِالْكِتَابِ وَبِمَا أَرْسَلْنَا بِهِ رُسُلَنَا فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ(٧٠) ٢٥٥

وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّه(٧٨) ٢٥٥

فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا .. (٨٥) ٨٤، ٢٥٥

سورة فصلت

قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَاداً ذَلِكَ رَبُّ العَالَمِينَ (٩) ٧٥

ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ (١١)	٧٥
نَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لاَ يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَفَمَن يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِي آمِناً يَوْمَ القِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ * إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لاَ يَأْتِيهِ البَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ (٤٠-٤٢)	٢٥٦
وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ فَاعْمَلْ إِنَّنَا عَامِلُونَ(٥)	٢٥٧
قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ(٤٤)	٢٥٧
وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ (٥)	٢٥٧

سورة الشورى

وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ (٢٥)	٢٠٦

سورة الدخان

ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ العَزِيزُ الكَرِيمُ (٤٩)	٢٠٢

سورة محمد

أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ القُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا(٢٤)	٥٧

سورة الفتح

وَلَوْ قَاتَلَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوَلَّوُا الأَدْبَارَ ثُمَّ لاَ يَجِدُونَ وَلِياً وَلاَ نَصِيراً * سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً (٢٢- ٢٣)	٨٤

سورة الحجرات

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ(١٣)	٢٠٠

سورة ق

إِذْ يَتَلَقَّى المُتَلَقِّيَانِ عَنِ اليَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ(١٧)	٦٢

** ** **

فهرس الأحاديث والآثار

نص الحديث	صفحة
إذا حدثت عن الله حديثا فقف حتى تنظر ما قبله وما بعده	٢٧٧
إذا سأل أحدكم صاحبه كيف يقرأ آية كذا	٢٧٧
إذهب إليهم فخاصمهم ولا تحاجهم بالقرآن فإنه حمال ذو وجوه	١٩٧
إنه ليس الذي تعنون، ألم تسمعوا ما قال العبد الصالح	٧٤-٧٥
إني لأجد في القرآن أشياء تختلف علي	٧٥
أيها الناس إنكم لتؤولون هذه الآية هذا التأويل	١٦٩
كتاب الله تبصرون به تنطقون به وتسمعون به	٧٦
لا أراك تموت في وجعك هذا	١٦٨
لا يكون الرجل فقيها كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوها	١٩٧
مفاتح الغيب خمس	٧٥
هذه الآية نزلت في أهل الكتاب	١٧٠

** ** **

فهرس المصادر والمراجع

- أبو راس، محمد عايش، دراسة موضوعية في سورة الزمر، رسالة تكميلية لدرجة الماجستير. قسم أصول الدين في كلية الشريعة: الجامعة الأردنية، ١٩٨٦.
- أبو طالب، مسموع أحمد، المنهج الموضوعي في التفسير، دراسة وتطبيق، القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ط.٣، ١٩٩٤.
- أبو النيل، محمد عبد السلام، دراسات في القران الكريم: التفسير الموضوعي، القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ط.٢، ١٩٨٧.
- أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، لندن/بيروت: دار الساقي، ط١، ١٩٩٩.
- إسماعيل، بكر إسماعيل، القاسمي ومنهجه في التفسير، القاهرة: دار المنار ط١، ١٩٩١.
- ابن الأكفاني (ت ٧٤٩ هـ)، محمد بن إبراهيم بن ساعد، إرشاد القاصد إلى أسني المقاصد، محمود فاخوري ومحمد كمال وحسين الصديق، بيروت: مكتبة لبنان ط١، ١٩٩٨.
- الألمعي، زاهر بن عواض، دراسات في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، الرياض: مطابع الفرزدق، ١٩٨٥.
- آملي، جوادي، المنهج التفسيري للعلاقة الطباطبائي، ترجمة: جواد علي كسار، بيروت: مؤسسة الثقلين الثقافية، ١٤٢٠ هـ.
- باجودة، حسن محمد، الوحدة الموضوعية في سورة يوسف، القاهرة: دار الكتب الحديثة ١٩٧٤.
- بارت ، رودي، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة: مصطفى ماهر، القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٧.

- باقر الصدر، محمد، التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية في المدرسة القرآنية، بيروت: الدار العالمية، ط١ ، ١٩٨٩.
- الباقلاني، أبو بكر، إعجاز القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر ،القاهرة: دار المعارف، د.ت.
- بدوي، عبد الرحمن، الدفاع عن القرآن ضد منتقديه، القاهرة: مدبولي الصغير، د.ت.
- بدوي، عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي، الكويت: وكالة المطبوعات، ط٣، ١٩٧٧.
- البستاني، محمود، دراسات فنية في التعبير القرآني، بيروت: مؤسسة الوفاء، ط٢، ١٩٨٤.
- البستاني، محمود، المنهج البنائي في التفسير، بيروت: دار الهادي ، ط١، ٢٠٠١ .
- بلاشير، ريجيس، القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته، وتأثيره، ترجمة رضا سعادة، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط١، ١٩٧٤.
- البلخي، مقاتل بن سليمان، الأشباه والنظائر في القرآن الكريم، تحقيق عبد الله محمود شحاته، القاهرة: الهيئة المصرية العامة لكتاب، ط٢ ، ١٩٩٤.
- بهشتى، الشهيد، وعي القران، ترجمة: جواد علي كسار، بيروت: مؤسسة الثقلين الثقافية ١٤٢٠.
- البهي، محمد، تفسير سورة إبراهيم: القرآن في مواجهة المادية (التفسير الموضوعي لقران الكريم)، القاهرة: مكتبة وهبة، ط١، ١٩٧٦.
- البهي، محمد، نحو القران، القاهرة: مكتبة وهبة، ط٢، ١٩٨٦.
- بن الدردير، عبد العزيز، التفسير الموضوعي لآيات التوحيد في القران الكريم، القاهرة: مكتبة القران، ١٩٩٠.

- الترمذي، الحكيم، تحصيل نظائر القرآن، تحقيق حسني نصر زيدان، ط١، ١٩٧٠.
- تسيهر، اجنتس جولد، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، القاهرة: مكتبة الخانجي وبغداد: المثنى، ١٩٥٥.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، دقائق التفسير، تحقيق: محمد السيد الجليند، دمشق وبيروت: مؤسسة علوم القران، ط٢، ١٩٨٤.
- الجابري، محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٨.
- الجبري، عبد المتعال الجبري، الضالون كما صورهم القران الكريم، القاهرة: مكتبة وهبة، ط٢، ١٩٨٤.
- الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٨٥.
- جعفر، عبد المقصود عبد الهادي، تفسير القران بالقران: أصوله ومنهجه، دكتوراه: آداب القاهرة، ١٩٨٥.
- ابن الجوزي، محي الدين يوسف بن عبد الرحمن، الإيضاح لقوانين الاصطلاح، تحقيق: محمود بن محمد السيد الدغيم، القاهرة: مدبولي، ط١، ١٩٩٥.
- الجويني، مصطفى الصاوي، مناهج في التفسير، الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧١.
- حاج حمد، محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، بيروت: دار ابن حزم، ط٢، ١٩٩٦.
- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢.
- حجازي، محمد محمود، الوحدة الموضوعية في القران الكريم، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ط١، ١٩٧٠.
- حسن، عبد الكريم، المنهج الموضوعي، دمشق: شراع ١٩٩٦.

- حسين، عبد المنعم علي عثمان، التنويع الأسلوبي في صور التكرار القرآني، دكتوراه، القاهرة: دار العلوم، ٢٠٠٠.
- حوى، سعيد، الأساس في التفسير، القاهرة: دار السلام، ط١، ١٩٨٥.
- الخالدي، صلاح عبد الفتاح، التفسير الموضوعي بين النظرية التطبيق، الأردن: دار النفائس، ط١ ، ١٩٩٧ .
- خطابي، محمد، لسانيات النص: مدخل إلى انسجام الخطاب، بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩١.
- الخطيب، محمد بن كمال أحمد، نظرة العجلان في أغراض القرآن، دمشق: المطبعة العصرية. ١٣٦٥ هـ .
- الخولي، أمين، الأعمال المختارة، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٩٦.
- الخولي، أمين، من هدي القرآن في أموالهم، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ٢٠٠٠.
- الخولي، أمين، الجندية والسلم: واقع ومثال، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٢.
- دراز، محمد عبد الله، دستور الأخلاق في القران، تعريب: عبد الصبور شاهين، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط.٨ ، ١٩٩١.
- دراز، محمد عبد الله، مدخل إلى القران الكريم، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، مراجعة السيد محمد بدوي، الكويت: دار القلم، ط.٢ ، ١٩٩٣.
- دراز، محمد عبد الله، النبأ العظيم: نظرات جديدة في القران، الدوحة: دار الثقافة ١٩٨٥.
- دروزة، محمد عزّة ، التفسير الحديث، القاهرة: البابي الحلبي، ١٩٦٢ .
- الدغامين، زياد خليل محمد، منهجية البحث في التفسير الموضوعي للقران الكريم، عمان: دار البشير، ط١، ١٩٩٥.

- الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ط١، ١٩٦٠.
- الرازي، محمد بن عمر، المحصول في علم الأصول، تحقيق طه جابر العلواني، الرياض: جامعة محمد بن سعود، ط١، ١٤٠٠.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد الاندلسي، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٨.
- الرشيد، محمد عماد الدين، أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص، دمشق: دار الشهاب، ١٩٩٩.
- رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، بيروت: دار المعرفة، ط٢، د.ت.
- رضا، محمد رشيد، الوحي المحمدي، القاهرة: مطبعة نهضة مصر، ط٦، ١٩٥٦.
- الرضي، عبد الباسط، المنهج الموضوعي في تفسير القران: دراسة تحليلية ونقدية، رسالة دبلوم دراسات عليا آداب ابن مسيك: جامعة الحسن الثاني المحمدية، ٢٠٠٠.
- الرومي، فهد بن عبد الرحمن بن سليمان، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، الرياض: مكتبة الرشد، ط٥، ١٤٢٢.
- زرزور، عدنان، علوم القرآن، دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٨٥.
- الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٩٩٦.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق عدد من الدارسين، بيروت: دار المعرفة، ط١، ١٩٩٠.
- الزيدي، كاصد ياسر حسين، منهج الطوسي في تفسير القران الكريم، دكتوراه: آداب القاهرة. ١٩٧٦.

- السبكي، علي بن عبد الكافي، الإبهاج شرح المنهاج، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٥.
- سعفان، كامل علي، المنهج البياني في تفسير القران الكريم، القاهرة: الأنجلو المصرية، ط١، ١٩٨١ .
- سيف الدين، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٨٤.
- السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القران، مكة المكرمة والرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز ، ط١، ١٩٩٦ .
- السيوطي، جلال الدين، ترتيب سور القرآن (تناسق الدرر في تناسب السور)، تحقيق السيد الجميلي، بيروت: مكتبة الهلال ط١ ، ١٩٨٦.
- السيوطي، جلال الدين، قطف الأزهار في كشف الأسرار، تحقيق أحمد بن محمد الحمادي، قطر: وزارة الأوقاف، ط١، ١٩٩٤.
- السيوطي، جلال الدين، لباب النقول في أسباب النزول، بيروت: دار إحياء التراث، د.ت.
- الشاطبي، ابن اسحق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، الموافقات، تعليق الشيخ عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، ط١، ١٩٩٤.
- شحرور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، القاهرة: سينا للنشر، ط١، ١٩٩٢.
- الشرقاوي، عفت، الفكر الديني في مواجهة العصر: دراسة تحليلية لاتجاهات التفسير في العصر الحديث، القاهرة: مكتبة الشباب، ١٩٧٦.
- شريف، محمد إبراهيم، اتجاهات التجديد في تفسير القران الكريم في مصر، القاهرة: دار التراث، ط١، ١٩٨٢.
- شريف، محمد إبراهيم، البغوي الفراء وتفسيره للقران الكريم ، القاهرة: دار السلام، ط١، ١٩٨٦.

- شلتوت، محمود، إلى القران الكريم، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣.
- الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول في علم الأصول، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٩٩٢.
- الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير: الجامع بين فني الرواية والدراسة من علم التفسير بيروت: دار الفكر، ١٩٨٣.
- الشيرازي، أبو إسحق، التبصرة في أصول الفقه، تحقيق محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٩٨٣.
- الشيرازي، أبو إسحق، اللمع في أصول الفقه، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٥.
- الصعيدي، عبد المتعال، النظم الفني في القران، القاهرة: مكتبة الآداب، ١٩٩٢.
- الصغير، محمد حسين علي، المستشرقون والدراسات القرآنية، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٦.
- الضاوي، بزوى أحمد، أثر الواقع الثقافي في أهم التفاسير الحديثة للقران الكريم، ماجستير: دار العلوم، ١٩٨٧.
- طه، محسن علي حسين، الجبال في القران الكريم: دراسة تحليلية موضوعية، ماجستير: دار العلوم، ١٩٩٢.
- الطوسي، أبو جعفر، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق أحمد حبيب قصير العاملي، بيروت: دار إحياء التراث العربي ،د.ت.
- العالم، عمر لطفي، المستشرقون والقرآن: دراسة نقدية لمناهج المستشرقين، مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، ط١، ١٩٩١.
- عبد البر، طه عبد الرحيم، قضايا النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق، القاهرة: دار التأليف، ط١، ١٩٨٣.
- عبد الرحمن (بنت الشاطىء)، عائشة، مقال في الإنسان: دراسة قرآنية، القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٩٣.

- عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، عائشة، التفسير البياني للقرآن الكريم، القاهرة: دار المعارف، ط٧، ١٩٩٠.
- عبد الرزاق، محمود عبده، الأصول القرآنية للمصطلح الصوفي، دكتوراه: دار العلوم، ١٩٩٨.
- ابن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، تحقيق محمد بن الحسن بن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١ ١٩٩٥.
- عبد المطلب، رفعت فوزي، الوحدة الموضوعية للسورة القرآنية، القاهرة: دار السلام، ط١، ١٩٨٦ .
- عضيمة، صالح، مصطلحات قرآنية، لندن/بيروت: الجامعة العربية للعلوم الإسلامية، دار النصر، ط١، ١٩٩٤.
- العمري، أحمد جمال، دراسات في التفسير الموضوعي للقصص القرآني، القاهرة: مكتبة الخانجي ، ط.٢ ، ٢٠٠١.
- عناني، محمد، المصطلحات الأدبية الحديثة: دراسة ومعجم، القاهرة: الشركة المصرية العالمية للنشر، ط١، ١٩٩٦.
- العوا، سلوى محمد العوا، الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٩٩٨.
- الغزالي، أبو حامد، المستصفى، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٤.
- الغزالي، محمد، نحو التفسير الموضوعي للسور القران الكريم، القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٩٩٢.
- الفراهي، عبد الحميد، تفسير سورة اللهب: من نظام القرآن وتأويل الفرقان بالفرقان، أعظم كره (الهند): معارف أعظم كره، د.ت.

- الفراهي، عبد الحميد، التكميل في أصول التأويل، أعظم كره (الهند): الدائرة الحميدية، ط١، ١٣٨٨ هـ .
- الفراهي، عبد الحميد، دلائل النظام، أعظم كره (الهند): الدائرة الحميدية، ط١، ١٣٨٨هـ.
- الفراهي، عبد الحميد، نظام القران وتأويل الفرقان بالفرقان (سورة البقرة)، أعظم كره (الهند): الدائرة الحميدية، ط١ ، ٢٠٠٠ م .
- الفرماوي، عبد الحي، البداية في التفسير الموضوعي، بدون ناشر، ط١، ١٩٧٦.
- الفرماوي، عبد الحي، موسوعة التفسير الموضوعي، القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية، ط٢، ١٩٩٢.
- الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق محمد علي النجار، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ط٣،١٩٩٦.
- القرضاوي، يوسف، الصبر في القران، القاهرة: مكتبة وهبة ، ط١، ١٩٧٠.
- القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، القاهرة: دار الشعب، ط٢، ١٣٧٢هـ.
- قطب، سيد، في ظلال القرآن، القاهرة: دار الشروق، ط١٣ ، ١٩٨٧ .
- القنوجي، صديق بن حسن، أبجد العلوم المرقوم في بيان أحوال العلوم، بيروت: دار الكتب العلمية،١٩٧٨.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر، التبيان في أقسام القران، تحقيق عصام فارس الحرستاني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٤.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر، أمثال القران، تحقيق ناصر ابن سعد الرشيد، مكة المكرمة: مطابع الصفاء، ط٢، ١٩٨٢.
- كسار، جواد علي، وعي القرآن: مدارسة مع الشهيد بهشتي، بيروت: مؤسسة الثقلين،٢٠٠٠.

- لابوم، جول، تفصيل آيات القران الكريم معه المستدرك لادوار مونتيه، ترجمة: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي، ط٢٠، ١٩٥٥
- لشقر، ملكية نايت، التناسب الموضوعي في القصص القرآنية، رسالة دبلوم دراسات عليا (ماجستير) في آداب الرباط: جامعة محمد الخامس، ١٩٩٩ .
- المتولي، صبري، منهج ابن تيمية في تفسير القران الكريم، القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨١.
- المتولي، صبري المتولي، تفسير ابن القيم للقرآن الكريم، دكتوراه: آداب القاهرة ، ١٩٨٤.
- محمد، زينَب عطية، أصول العلوم الإنسانية من القرآن الكريم: كشاف موضوعي، المنصورة: دار الوفاء، ط١، ١٩٩٥.
- محمد، عروي، مناهج التحليل والتفسير للخطاب القرآني في العصر الحديث: المنهج الأدبي نموذجا، رسالة دبلوم الدراسات العليا، الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٤.
- المدني، محمد محمد، المجتمع الإسلامي كما تنظمه سورة النساء، مطبعة مخيمر، د.ت .
- مسلم، مصطفى، مباحث في التفسير الموضوعي، دمشق: دار القلم، ط٣٠، ٢٠٠٠ .
- مطر، علي رمضان، الطباطباني ومنهجه في تفسير الميزان، ماجستير: دار العلوم، ١٩٨٠ .
- المطيري، عبد المحسن بن زين بن متعب، التفسير الموضوعي لآيات اليوم الآخر في القران الكريم، ماجستير: دار العلوم، ١٩٩٩.
- المودودي، أبو الأعلى، المصطلحات الأربعة في القران، القاهرة: دار التراث العربي، ١٩٧٥.
- الموبل، محمد كمال، المصطلحات القرآنية: ما اتفق لفظه وتناقض معناه،

دمشق: مؤسسة علوم القرآن بالاشتراك مع دار منار، ط١، ١٩٩٨.
- ناصف، مصطفى، نظرية المعنى في النقد العربي، القاهرة: دار القلم، ١٩٦٥.
- الندوي، محمد أويس، التفسير القيم لابن القيم، تحقيق محمد حامد الفقي، بيروت: دار العلوم الحديثة، د.ت.

اعمال جماعية:

- الاستشراق الألماني: الدراسات العربية والإسلامية بجامعة توبنغن، مجموعة مستشرقين، صدر بمناسبة الأسبوع الألماني العربي ٩ - ٤١أيلول ١٩٧٤، ترجمة: كمال رضوان، بيروت: دار صادر.
- كتاب الأصالة: ملتقى القرآن الكريم، محاضرات ومناقشات ملتقى الفكر الإسلامي الخامس عشر ، الجزائر: من ١ - ٧ سبتمبر ١٩٨١، قسنطينة: دار البعث.
- المؤتمر الدولي للدراسات الإسلامية عند غير العرب، المنعقد في القاهرة في الفترة من ٢٠ - ٢٢ مايو ١٩٩٧، القاهرة: كلية الدراسات الإنسانية.
- مقدمة لنظرية المعجم، تحرير: إبراهيم بن مراد، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، د.ت.
- مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، عمل جماعي، صدر احتفالا بالقرن الخامس عشر الهجري عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.
- الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحرير: معن زيادة، بيروت: معهد الإنماء العربي.

الدوريات:

- الحياة الطيبة، عدد ٨، السنة الثالثة، شتاء ٢٠٠٢.
- علامات في النقد: ج٢٤ ،م٦ ،يونيه ١٩٩٧.
- قضايا إسلامية، عدد ٣، ١٩٩٦.
- قضايا إسلامية، عدد ٧، ١٩٩٩.

- قضايا إسلامية معاصرة، عدد٤، ١٩٩٨.
- قضايا إسلامية معاصرة، عدد ٦، ١٩٩٩.
- مجلة دار العلوم، السنة الخامسة، عدد١، ١٩٣٨.
- مجلة كلية أصول الدين والدعوة بأسيوط، عدد٣، ١٩٨٥.
- Renaissance: Oct - 1999 .

مراجع أجنبية:

- Islahi, Amin Ahsan, Understanding the *Qu'an*: Some Initial Conditions, in Renaissance: Oct - 1999.
- Izutsu, Toshihiko, God and Man in the Koran, Tokyo: Keio Institute, 1964.
- McAuliffe, Jane Dammen (g.edit) Encyclopaedia of the Quran, Leiden: Brill, 2001.
- Mustansir Mir, Coherence in the Quran: A study of Islahi's concept of Nazm in Tadabbur - I Quran, Washington: American trust Publication, 1986.
- Wild, Stefan, (edit.) The Quran as text, Leiden: E.J.Brill, 1996.

** ** **

فهرس الموضوعات

الفصل الثاني: نشأة التفسير الموضوعي للقرآن وتطوره

الفصل الثالث: مشكلة المنهج في التفسير الموضوعي

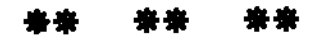
الباب الثاني
التفسير الموضوعي للسورة

الفصل الأول: التعريف والتوصيف

الفصل الثاني: طبيعة السورة القرآنية

الفصل الثالث: قواعد منهج التفسير الموضوعي للسورة

الفهارس العامة



هــــذا الكتـــاب

لقد شـــهدت العقود الأخيرة من القرن العشـــرين استخداما مفرطاً ، بل ومبتذلاً، لما أصبح يســـمى "التفسير الموضوعي"، لاســـيما في حقل الدراسات الأكاديمية في الجامعات الإسلامية. هذا النهج التفسيري الذي نشأ في بدايات القرن العشرين استجابةً للتحديات التي فرضتها الحقبة الحديثة ومـــا حفلت به من نظريات وأفكار ومناهج - لم يلق بعدُ حقّه من حيث التأصيل المنهجي والضبط المفاهيمي.

في هذا السياق تقدم هذه الدراسة مراجعةً تاريخية نقديةً لما صُنّف في التأصيل المنهجي للتفسير الموضوعي، سعياً للخروج بتقييم كلي للمفاهيم والمناهج المقترحة فيه. وذلك من خلال الكشف عن الظروف التاريخية التي نشأ فيه هذا الضرب من التفسير وفهم صلته بها وتأثيراتهـــا عليه؛ ثم من خلال تحليل الأســـس والمبادئ المعرفية التي يســـتند إليها الخطاب المؤسّس للتفسير الموضوعي، ووضع الأدوات والخطط المنهجية المقترحة على محكّ النظر.

هذه الدراســـة إســـهام متميز في قراءة التطورات الحديثة في الدراسات القرآنية، وفي تنوير سؤالات المفهوم والمنهج والأصول التي بها قوام العمل التفسيري.



للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٠٢١ ٢٢١٤٩٦٧ تلفاكس: ٠٢١ ٢٢٨٩٣٤١

www.dar-almultaka.net E-Mail: info@dar-almultaka.net